NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA XI.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

TISAK GRAFIČKOG ZAVODA HRVATSKE — ZAGREB

ČEDOMIL VELJAČIĆ

FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA

KNJIGA PRVA

INDIJSKA FILOZOFIJA I ODABRANI TEKSTOVI

NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

ZAGREB

1979

Napomena uz drugo izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta.

No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjiin interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1958.

Urednik

ČEDOMIL VELJAČIĆ

FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA

»Poznavanje Veda, koje su nam postale pristupačne putem Upanišada, u mojim je očima najveća prednost, kojom se ovo još mlado stoljeće može pohvaliti pred ranijima, jer pretpostavljam, da utjecaj sanskritske književnosti ne će biti manje dubok, nego što je bilo oživljavanje grčke književnosti u 16. stoljeću.«

A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819.)*

»Nema gotovo nijednog zapadnog sistema, koji se ne bi mogao naći i u Indiji ... Iz te suglasnosti možemo zaključiti jedino, da razvoj filozofije nije određen samovoljom ili slučajem, nego da i za filozofske probleme postoji nutarnji zakon u ljudskoj prirodi, na osnovu kojega kod raznih naroda i pod raznim uvjetima filozofsko mišljenje dovodi do istih rezultata.«

(F. I. Ščerbatskoj: *Teorija spoznanija i logika po učenija poznejših buddistov*, 1909.)

»Proučavanje značajnih osobina indijskog filozofskog mišljenja i pravilna ocjena njihove pune važnosti mogu postati isto toliko važnim za modernu filozofiju, kao što je otkriće sanskrita bilo za modernu filološku nauku.«

(S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, 1922.)

»Ako povijest filozofije želi da bude ne samo povijest evropske filozofije nego svjetske filozofije, onda ne smije više mimoilaziti misaoni svijet kulturnog kruga Prednje Azije, Indije i Istočne Azije.«

(A. Forke: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 1927.)

»Iako već sto i pedeset godina nauka nastoji da prouči indijsku filozofiju, do sada je vrlo malo zapadnih mislilaca posvetilo dovoljnu pažnju metafizičkim sistemima zemlje Gangesa.«

(H. von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder*, 1949.)

OSNOVI KULTURNOPOVIJESNE ZAJEDNICE AZIJSKIH NARODA

Dvije velike azijske civilizacije, indijska i kineska, dosežu vrhunac svog razvoja sredinom razdoblja koje se naziva *aksijalnim* u povijesti kulture, a računa se od 8.—4. stoljeća prije naše ere. Taj su vrhunac Gotama Buddha, Lao Tse i Konfucije. U isto se razdoblje obično uključuje i mnogo legendarnija ličnost Zarathuštre, iako više po bivstvenoj nego po kronološkoj pripadnosti. Pokušaji, da se ovaj jedinstveni kulturnopovijesni zamah protegne na početke evropske filozofije, mogu nam se činiti u znatnoj mjeri nategnutim. Grčka je filozofija bila još u nastanku, a rimska se povijest vezuje za ovo razdoblje tek legendarnim datumima svojih početaka. Nesumnjivo je, međutim, da su u tom razdoblju stvoreni temelji duhovnog jedinstva Azije.

U prethodni sloj povijesno je istraživanje prodrlo uglavnom do iznaka trećeg tisućljeća prije naše ere, u slučaju Kine do legendarnih izdanaka dinastije Hsia. Indijci, suprotno Kinezima, nisu nikada imali smisla za razmjere zemaljske povijesti, nego su bili osjetljivi tek za eonske mjere nastajanja i nestajanja svjetova u svemiru. Jedna od njihovih manjih jedinica, *yuga,* iznosi 4,320.000 godina (prema zapadnim preračunavanjima), a to je tek dvijehiljaditi dio osnovnog kozmičkog ciklusa, *kalpa.* Pokušaji objektivnih povijesnih istraživanja tu gube podlogu već polovinom drugog tisućljeća pr. n. e., u vrijeme arijskih invazija u Indiju, iako novopronađeni ostaci predarijskih civilizacija u dolini rijeke Inda (Mohendodaro, Harappa) sežu dublje u treće tisućljeće. Invaziji Arijaca prethodilo je razdoblje zajednice njihovih kasnijih indo-iranskih ogranaka, odakle potječe zajednička baština izražena u himnama Rig-vede i Aveste.

Predaksijalna kultura nije bila amorfna, a nije joj nedostajao ni pečat ljudske individualnosti, koja je u povijesti neophodno povezana s izbrušenim oblicima izraza. Zato hrestomatijski dijelovi, i indijske i kineske filozofije, počinju lirskim motivima, čiji autori nisu prerasli u mitske dimenzije, a čije ideje još ne dosežu filozofske razmjere panteističke bezobličnosti i sveobuhvatnosti. Bez individualne izražajne forme, koju je izbrusio liričar, ni nadlična figura *rišija,* mitološkog mudraca, kroz čija usta božanstvo izražava bezlične istine, ne bi dobila povijesnog uporišta. Jedino pjesnicima duhovnih dimenzija Labe u prvoj himni iz *Rig-vede,* uključenoj u našu hrestomatiju, zahvaljujemo, već u najstarijim upanišadama, susret sa osjenčanim ličnostima, kojih riječi imaju prizvuk sofističke individualnosti, kao što je Yâgjñavalkya, kojega ćemo kasnije češće citirati baš zbog takvih kvaliteta brahmanskog kastinskog karaktera. Zato liriku kao izbrušeni oblik književnog izražaja smatramo uz religiju jednim od izvornih dokumentarnih područja arhajske misli.

Aksijalno doba bilo je za istočnu filozofiju, u ovim širokim razmjerima, doba »zgrušavanja« u sisteme, (da se poslužimo ovom tipičnom slikom iz vedske kozmologije). Za proces toga zgrušavanja postaju simptomatične u prvom redu ličnosti, koje su ga izazvale. *Sokrat* je svoje lično upletanje u odgoj omladine platio životom. *Lao Tse* je, nasuprot tome, odlučio da svoju nekonformističku mudrost ponese u grob, ili barem među »barbare«. Na putu u dobrovoljno progonstvo ta mu je mudrost *Tao Te Kinga* bila nasilno istrgnuta. Najsloženija i najznačajnija ličnost aksijalnog doba bio je nesumnjivo *Gotama,* nazvan *Buddha* (doslovno: »budni«). Kritika znanja, vjerovanja i običaja njegova doba i sredine bila je tako radikalna, da je u prvi čas i sam ustuknuo pred sviješću o njoj:

»Što sam s mukom dostigao, kome sada da pokažem?
Ispunjeni strašću, mržnjom, ne će prozret ovo znanje,
koje vodi protiv struje, cjelovito i duboko, nezamjetno, istančano.
Zar da vide zaslijepljeni strašću i uviti u duboku tamu?«
»Duh Plemenitoga, dok je tako razmišljao, priklanjao se spokojnosti, a ne naučavanju mudrosti.«

Zarathuštra, najstariji u ovoj grupi prvih filozofa kritičke misli, izražava najsnažnije njihovu ishodišnu sumnju:

»Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!

Tko je ispravan među ovima s kojima raspravljam, a tko lažan?

Jesam li lažan ja ili onaj tko, zato jer je lažan, hoće da mi ospori tvoju blagodat? Kako to, da njegova lažnost nije očevidna?«

Ipak je kristalna jasnoća spoznaje bila neodoljiva, kao pogled u morsku dubinu. U njoj je našlo sigurno uporište ono samopouzdanje neporemećenog smiješka s kojim je *Buddha* tek u dubokoj starosti završio život duhovnog velikana svoje humanističke sredine, s kojom *Konfucijeva* okolina može da se takmiči samo po sjaju vanjske ljuske.

U stoljećima, koja su došla iza ovih prvih snažnih talasa, obrazovanje struja i škola moglo je da se odvija uglavnom putem eklektičkih sistema i pokušaja ponovne asimilacije njihovih otvorenih i nezaokruženih kritičkih misli u kiklopske okvire predaksijalnog idejnog blaga iz tisućljeća koja su prethodila ovim događajima. To su bili okviri Veda u Indiji, a u Kini onaj proces političkog i idejnog razvitka, koji se uspoređuje sa širenjem kaplje ulja na listu papira.

Max Müller, jedan od utemeljitelja orijentalnih studija u 19. st., nazvao je 4.—6. st. n. e. dobom renesanse u indijskoj književnosti. To je doba, kad *Bhagavad-Gîtâ* postaje krunom *Mahâbhârate* i sintezom indijskog pogleda na svijet. Ono što je prethodilo, dok su se u toku od blizu tisuću godina obrazovale klasične filozofske škole i dok su bujali ogranci najvećih eposa svjetske književnosti, bilo je u biti odraz grčevite borbe između džungle mudrosti Veda i tek izbrušene oštrice sistematskog mišljenja, koja je bljesnula u aksijalnom dobu.

U »predrenesansnom« dobu indijske književnosti izvršeno je i mukotrpno probijanje prirodnih prepreka, koje su se suprotstavljale duhovnom zbliženju Indije i Kine. Taj uski put kroz pukotine Himâlaje prokrčio je budizam.

»Kao kad bi, učenici, neki čovjek išao šumom, po planinskoj uzvisini, pa kad bi naišao na stari put, staru cestu, kojom su prolazili ljudi u davnim vremenima, te bi nastavio da

ide tim putem, idući tako, došao bi u stari grad, prijestolnicu iz drevnih vremena, gdje su ljudi nekoć živjeli, gdje su izgradili šetališta i voćnjake i zdence s vodoskocima i podigli moćne zidine... Isto sam tako i ja, učenici, vidio stari put, staru cestu, kojom su prolazili Potpuno Budni u davnim vremenima...«

Tako je govorio *Gotama Buddha* o gránicama svoje spoznaje. U kasnijih vremenima, kad je njegova nauka na sličan način krčila svoj put kroz džungle prema sjeveroistoku, čisti je budizam već bio prevladan u »renesansnoj« Indiji. Nauka *mahâyâna* budizma bila je tada duboko prožeta dozrelim indijskim idealizmom u svojim metafizičkim dijelovima. Životna moć Buddhinih riječi zadržala se u njegovu etičkom univerzalizmu, u antikastinskom pokretu, a ta je snaga konačno postala povijesno oruđe ekspanzije indijske civilizacije u Aziji.

To je, međutim, samo jedna strana ovog velikog povijesnog prizora. Na drugoj strani moramo voditi računa o unutrašnjoj srodnosti duhovnog povezivanja na svim točkama, gdje se on zbivao u aksijalno doba. Najuočljivija je pri tome bitna srodnost *Buddhine* i *Lao Tseove* nauke. Možda nije pretjerano tvrditi, da je ta srodnost klica kulturnopovijesnog odnosno duhovnog jedinstva Azije uopće. Dalje treba zadržati na umu već spomenute primjere izvanredne apsorpcione moći azijskih naroda u političkom i kulturnom pogledu. Empiristički intuicionizam Kineza i apstraktna metafizičnost Indijaca predstavljaju najveći povijesni primjer suprotnosti, koje upućuju na idealnu sintezu. Kod budizma ta se sinteza ostvarila na kineskom tlu.

Indija je u naponu svoga kulturnopovijesnoga razvitka još jedamput postala poprište velikog procesa azijske kulturne sintetizacije, u skolastičko doba, koje odgovara našem ranijem Srednjem vijeku, a čiji vrhunac predstavlja *Šankarin* idealistički monizam. Usvajanje je islama bilo sigurno najteže i najsudbonosnije za jugozapadnu Aziju. Ipak je njena asimilaciona snaga i tu prodrla dublje, nego što se moglo očekivati. Pri tome je važnu ulogu odigrala stara predvedska osnova indo-iranske zajednice.

Filozofska vitalnost azijskih naroda u kasnijim vremenima, u dodiru sa zapadnim svijetom, može se razmatrati samo odvojeno u raznim dijelovima azijskog kontinenta, jer se povijesni razvitak u tom pogledu znatno razlikovao. Na kraju ovog općeg

pregleda potrebno je da se osvrnemo još na predrasudu o izumiranju kulturnog stvaralaštva azijskih naroda u doticaju sa Zapadom. S obzirom na Indiju računa se, da razdoblje skolastičkih sistema filozofskih škola traje do 17. st. Kasnije ne smijemo podcjenjivati značajnost pokreta, čiji su izraz *Râmakrišna* u prošlom stoljeću, pa *Gandhi, Rabindranath Tagore, Aurobindo,* te konačno suvremene ličnosti kao *Radhakrishnan* ili *Dasgupta* na koje ćemo se češće pozivati. S obzirom na Kinu i Japan dovoljno je da spomenemo aktualnost problematike škole *zen* za suvremenu zapadnu estetiku, psihologiju, pa i metafiziku; ličnosti kao što je Japanac *Daisetz Teitaro Suzuki* (Kyoto) ili Kinez *Lin Yutang*.

Nije nam moguće u ovom uvodnom pregledu zalaziti u obrazlaganje stavova poput onoga izraženog u naprijed citiranim riječima *Ščerbatskog*, jednog od najpoznatijih ruskih i svjetskih orijentalista prve polovine 20. stoljeća.[1]

Iz tih perspektiva proizlaze i kriteriji naše obradbe ove široke tematike. Potrebno je najprije istaknuti, da obimnost teme, prema svim dosadašnjim iskustvima, koja su autoru služila kao putokaz, prelazi mogućnost dovoljno cjelovitog i jasnog prikaza u granicama dviju knjiga ovoga formata. Pri tome se nismo mogli odreći osnovnog *kriterija aktualnosti ove problematike*, promatrane sa šireg stanovišta razvoja evropske, a osobito moderne zapadne filozofije i njenih suvremenih tendencija. Odavde proizlazi drugi kriterij, na čijoj je spornosti potrebno da se kratko zadržimo — *kriterij komparativne metode*. Opravdanje tog kriterija pretpostavlja barem letimični uvid u razvoj orijentalističkih studija u Evropi u 19. i 20. stoljeću.

Nakon prvog oduševljenja francuskih prosvjetitelja i njemačkih pjesnika i književnika romantičkog doba, od kojih je dovoljno spomenuti *Goethea* i *Herdera*, utjecaji indijske misli počinju prodirati osobito u idealističke filozofske sisteme, počevši sa *Schopenhauerom*, a za tim i u nazore liberalnih mislilaca kao što je *Nietzsche*. Iz Schopenhauerove škole potječe krajem 19. stoljeća i prva opsežnija povijest orijentalne filozofije, koja uz tri knjige posvećene indijskoj filozofiji sadržava i kratak prikaz kineske misli. To je djelo *Paula Deussena*

[1] Citati su u ovoj knjizi prema njemačkom prijevodu O. Straussa: »*Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*« (München, 1924), str. 2—3.

(Allgemeine Geschichte der Philosophie) objavljeno 1894.—1908. Ovo je doba procvata i bujanja komparativnofilozofskih ideja. U prvim decenijima našeg stoljeća, a osobito nakon Prvog svjetskog rata, filozofske spekulacije na području orijentalnih studija bivaju sve više potisnute kritičkim duhom filoloških stručnjaka, koji u širokim kulturnopovijesnim paralelama gledaju u prvom redu opasnost za autentično i precizno proučavanje tekstova. Komparativno se proučavanje sve više sužava na područje nauke o religijama. Opravdano ukazivanje na diferencijalne momente, koje u prvom redu razotkriva jezična analiza tekstova, daleko je, međutim, od toga, da bi moglo postati kriterijem i zaštitom od predrasuda u ocjenjivanju pravog mjesta istočnih filozofskih sistema. Osim dovoljnog poznavanja tekstova, za to je potrebno još i dovoljno poznavanje povijesti filozofije i njenih izvora u svjetskim razmjerima. Idealno bi rješenje bilo ovdje teže postići, zbog opsežnosti materijalnih pretpostavki, nego na mnogim drugim područjima. Praksa je ipak pokazala, da je potiskivanje komparativnih tendencija vrlo često imalo za posljedicu oživljavanje mnogih ne manje opasnih negativnih predrasuda, koje se vuku još iz vremena misionarskih izvještaja, da kasnije pređu u filozofske teze, formulirane s raznih subjektivnih stanovišta o superiornosti zapadne kulture i o nesposobnosti Istočnjaka, da se pridržava apstraktnih logičkih principa u mišljenju. Dovoljno je da kao primjer citiramo *Hegela:*

»Istočnu filozofiju treba isključiti, jer Istok još ne poznaje slobodu subjekta, koja je neophodna za filozofiranje...

Prava filozofija počinje na Zapadu... U indijskoj filozofiji ideja nije postala predmetna. Zato ni izvanjsko, predmetno, nije shvaćeno prema ideji. To je nedostatak orijentalizma.«[2]

U borbi ovakvih proizvoljnih mišljenja pojavljivala se s druge strane krajem prošlog stoljeća i teza, da je *Aristotel* svoju logiku dobio gotovu u Indije, da mu je njegov nećak, koji je pratio *Aleksandra Velikog,* donio tekst *Nyâya-sûtre,* na koju ćemo se u kasnijem prikazu još osvrnuti.

Okvir našega prikaza nalaže nam da ostanemo u granicama općenitosti. Ukazivanje na relativnu aktualnost određenih tema često će nas dovoditi do toga da upozoravamo prvenstveno na srodnosti, tamo gdje bi diferencijacija iziskivala

---

[2] *Hegels Geschichte der Philosophie,* izd. Dr. A. Baeumler, München, 1923., str. 108. i 113.

dublje zalaženje u predmet. Pri tome se ne ćemo ustručavati da slijedimo u određenim problemima neke opće *sugestivne* tendencije razvoja, kao na pr. pri našoj tezi o arhajskom kriticizmu. S druge strane nastojat ćemo, da u danom okviru izbjegavamo u principu ono, što smatramo glavnim nedostatkom većine dosadašnjih komparativnih pokušaja, t. j. općenitost i nedokumentiranost stavova koji se u povijesnim razmjerima uspoređuju. Što vjerniji citati evropskih, osobito modernih filozofa u komparativne svrhe ne mogu ipak ovdje ići dalje od upozoravanja na simptomatična mjesta. Čitaocu kojemu tako citirani tekstovi nisu poznati u cjelini, to može predstavljati teškoću. No naš je zadatak i suviše mnogostruk, a da bismo mogli prezati pred njegovim težim stranama, tamo gdje smo sposobni da ih sagledamo. Praznina na ovom području u našoj književnosti bila je i odviše velika u usporedbi s drugim kulturnim narodima. Zato smo raspored građe u pojedinim dijelovima i poglavljima nastojali izložiti tako, da dademo najprije opći kulturnopovijesni uvod, a zatim postepeno nastojimo doseći neka uža filozofska područja i probleme.

Na kraju je potrebno i razjašnjenje nesrazmjera, koji čitalac može primijetiti u odnosu dijela o Indiji i ostalih dijelova. Pretpostavkom o postojanju kulturnopovijesne zajednice azijskih naroda, koje se podloga dade uspoređivati s podlogom kulturnog zajedništva evropskih naroda, nastojali smo da razjasnimo taj nerazmjer gdjegod je to bilo moguće. Ipak bi načelne teze o odnosu pojedinih udjela u toj cjelini bile vrlo sporne. Razlog nerazmjeru dijelova u prvom se redu nalazi u granicama subjektivnih mogućnosti autora, koji se pretežno bavi studijem indijske filozofije i njenih određenih problema. Budući da mu je to područje u određenoj mjeri i jezično pristupačno, uključeni su u hrestomatiju tekstovi iz indijske književnosti, koji su plod neposrednog prevodilačkog rada, za tim takvi, gdje je originalni tekst mogao da posluži samo za usporedbu s drugim prijevodima, koji su služili kao podloga, te konačno, izvan indijskog područja, potpuno indirektni prijevodi iz raznih izvora, kako su to mogućnosti i vrijeme dopuštali. Kod svih prijevoda *kriterij literarne pristupačnosti* ima prednost pred težnjom za doslovnom točnošću, koja bi u mnogim slučajevima čitaoca postavila pred ne manje teškoće nego prevodioca.

KNJIGA PRVA

INDIJSKA FILOZOFIJA

UVOD

Sjeverozapadni prolaz u sliv rijeke Inda, u pokrajine Penđab i Sind, bio je ishodište svih političkih i kulturnih promjena u povijesti Indije. Nakon 1920. g. pronađeni su u tom području ostaci visoko razvijene civilizacije kod mjesta Mohenđodaro i Harappa, iz predarijskog doba, na prijelazu iz četvrtog u treće tisućljeće pr. n. e. Gradovi su bili opskrbljeni vodovodima, parkovima i kupalištima. Stanovništvo se bavilo poljoprivredom, služilo se bakrom, broncom i srebrom, imalo je razvijenu umjetnost i posjedovalo slikovito pismo. Kultura je srodna sumerskoj, egipatskoj i minoskoj. Značajno je osobito proučavanje kiparske umjetnosti. Djela umjetnika ne odlikuju se samo usavršenom sposobnošću umjetnika, da prikažu anatomsku strukturu tijela, nego to tijelo prikazuju u prostornoj pokretnosti, oslobođeno arhajske frontalnosti, za razliku od mezopotamske i egipatske umjetnosti približno istog vremena. Umjetnički motivi pokazuju postojanje kultova srodnih kasnijem indijskom obožavanju Šive i stavovima *yoge*. Ta umjetnost prikazuje tipove ljudi različitih rasa, evroafričkih i mongoloidnih, po čemu se zaključuje međunarodna povezanost tog kulturnog svijeta.[1]

Spomenuti put sa sjeverozapada u Indiju slijedila je invazija Arijaca iz indoiranske pradomovine, najkasnije oko polovine drugog tisućljeća pr. n. e., a zatim invazije Ahemenida iz Irana u 6. st. pr. n. e., Makedonaca u 4. st., Skita i Huna u prvim stoljećima naše ere, islamskih zavojevača u 8. st., turško-afghanska invazija u 11. st., i Velikih Mogula u 16. st.

---

[1] Usporedi: Sir John Marshall: *Mohenjo-daro and the Indus Civilisation* (1931); Childe: *New Light on the Most Ancient East* (1934); Mario Bussagli: *Aspects of the ancient Art of India and the Mediterranean*, članak u reviji *East and West* (ISMEO, Rome, N. 4, 1951).

Povijest indijske književnosti počinje se razvijati na indijskom tlu u doba arijske invazije. Nesumnjivo je, da su arijska plemena u svoju »novu« domovinu tada donijela znatno pjesničko i idejno blago iz pradomovine, jer dio istoga tog blaga nalazimo i kod njihove iranske braće. Sve indijske filozofske škole tvrde, da je izvor njihove nauke u tim legendarnim vremenskim dubinama. Pri određivanju osnovnih datuma indo-iranske civilizacije pokušavalo se već koristiti i astronomskim podacima sačuvanim u književnim spomenicima.

Tako nas, u svakom slučaju, već problem podjele indijske kulturne povijesti na razdoblja sili, da prethodno donekle uskladimo svoje pojmove o »datumima« kao i o »književnim djelima« i o »filozofiji«.

1. RAZLIKA U SHVAĆANJU VREMENA

Kad se na Zapadu raspravlja o nedostatku smisla za povijesne mjere vremena kod Indijaca, prilikom procjene njihovih kulturnih spomenika, često se povlači prebrzi zaključak, da je indijski pogled na svijet i život statičan i nehistorijski, zato jer su navikli da vrijeme mjere kozmičkim mjerilima cikličke evolucije svemira i onda, kad je riječ o razvojnom toku kultura i ličnosti. Iz usporedbe skolastičkih sistema indijske i evropske srednjovjekovne filozofije, a i u bilo kojem drugom povijesnom presjeku, nama se čini točnijim obrnuti zaključak u pogledu statičnosti pogleda na svijet i pridavanja apsolutne vrijednosti određenim povijesnim događajima.

Za Indijce svijet niti je nastao iz ničega, niti može da se pretvori u ništa. U razdobljima koja prema evropskim preračunavanjima traju do 8,640,000.000 godina, sistemi svjetova nastaju i nestaju iz spiralnih maglica. Nebeski dvorovi božanstava pune se i prazne, kad se iscrpu rezervoari zasluga njihovih stanovnika, koji tada padaju u niže sfere postojanja, gdje zaborav prekriva dijelove njihovih uspomena o stvorenju i stvorovima. Odatle se opet uzdižu u toku eona do novih spoznaja, a u međuvremenu kao plodovi njihovih nesavršenih i djelomičnih sjećanja nastaju kozmogonijske teorije brahmanskih sistema »o bitku, o nebitku, o bitku-i-nebitku, o ni-bitku-ni-nebitku« u raznim sferama subjektivne i objektivne fenomenalnosti; teorije koje je Gotama Buddha u 6. st. pr. n. e. sveo na 62 logičke mogućnosti spekulativnog uma, a za-

tim ih obuhvatio čuvenom »Brahminom ribarskom mrežom«, u kojoj preteče onih metafizičara, čije je »vulgarne programe« o »jednostavnosti duše ili nuždi prvog početka svijeta« žigosao Kant, ostaju »stegnuti i obuhvaćeni, kao kad bi vješt ribar ili ribarski pomoćnik gusto ispletenom mrežom prekrio čitavu površinu nevelike bare, pa bi pomislio: „Kolikogod živih bića određene veličine ima u ovoj bari, sva se ona nalaze u ovoj mreži, stegnuta i obuhvaćena, pa ako i skoče iznad površine, skaču samo u toj mreži.“«[2]

Ovo arhajsko djelo, koje nam jednako snažno izaziva usporedbu s Danteom kao i s Kantom, daje sažetu sliku kozmoloških predodžbi, koje potječu još iz ranijih vedskih vremena, a oxfordski orijentalist *E. Conze* rezimira ih ovako:

»U toku jednog *kalpa* prolazi pojedini kozmički sistem čitav razvoj od iskonske kondenzacije pa do konačnog sagorijevanja. Bez početka i kraja slijedi jedan kozmički sistem za drugim u neograničenom nizu. Pojedini kozmički sistem sastoji se od mnoštva sunaca, mjeseci i t. d. Bezbroj takvih svjetova širi se u prostorne daljine, koje je nemoguće izračunati. U izvjesnom smislu moderna astronomija ima posve sličnu predodžbu, kad govori o inzularnim univerzumima, kojih je poznato već preko milijun, a od kojih su mnogi udaljeni do dva milijuna svjetlosnih godina. Svaka od tih spiralnih maglica sastoji se od stotina milijuna zvijezda, koje se kreću oko zajedničkog središta. Njihov oblik odgovara često točno onome, koji su pretpostavljali budisti, t. j. obliku mlinskog kola. Zemlja je dio sistema Mliječne staze, koja približno odgovara onome, što budisti nazivaju „našim Sahaloka“« (planetarnim sistemom).[3]

Prof. Helmut von Glasenapp, jedan od najpoznatijih suvremenih autora povijesti indijske filozofije smatra, da je razlog nedovoljnoj pažnji zapadnih mislilaca prema indijskim filozofskim sistemima »djelomično u činjenici, da mnogi od njih još i danas ostaju nesvijesno pod utjecajem srednjovjekovne slike svijeta, prema kojoj kultura nastala u području Sredozemnog mora određuje mjeru svih stvari.«[4]

---

[2] *Brahmajâlasutta, Dîghanikâya* I. — Usp. Kant: *Kritika čistog uma,* A XIV.

[3] *Buddhism,* Oxford, 1953., 2. izd. (Citirano prema njemačkom prijevodu — »Urban Bücher«, 5, str. 46.)

[4] H. v. Glasenapp: *Die Philosophie der Inder,* Stuttgart, 1949. (Ovdje citirano uvijek prema francuskom prijevodu Ed. Payot, Paris 1951., str. 11.)

2. RAZLIKA U SHVAĆANJU KNJIŽEVNIH SPOMENIKA

Pismenost je postojala u Indiji u doba Aleksandra Velikog, prema grčkim svjedočanstvima, ali nije služila za pisanje književnih djela. Prvi važni spomenici s natpisima književne vrijednosti potječu iz vremena vladavine kralja humaniste *Ašoke* (259.—222. pr. n. e.), koji je na stupovima sa svojim ediktima zapisao dijelove Buddhine nauke, čiji je bio sljedbenik i misionar. *Devanâgarî* red glasova u to doba nije još u upotrebi.

Poslije Ašoke, kad je budizam počeo da se širi po čitavoj Aziji, Kinezi prvi počinju da zapisuju pobliže povijesne podatke o indijskoj kulturi. Već u prvim stoljećima naše ere prenose Kinezi sanskritske rukopise iz Indije u Kinu i prevode ih. Kineski učenjak *I Tsing*, koji je u 6. st. n. e. dugo studirao u Indiji i prevodio djela indijske književnosti, ostavio nam je jednu od najljepših slika tradicionalnog indijskog obrazovanja:

U šestoj godini života djeca počinju da uče 49 slova i oko 10.000 složenica. To izuče redovno u pola godine. Do tada su naučili oko 300 stihova. U osmoj godini počnu učiti slavnu Pâninijevu gramatiku, koja se sastoji od 1000 kitica. To izuče u osam mjeseci. Učenje gramatike nastavlja se do dvadesete godine.

»Vede se uče od usta do usta, a ne zapisuju se na papir. U svakoj generaciji ima učenih brahmana, koji znaju naizust tih 100.000 stihova... Takve sam ljude lično vidio.«

Već u 3. st. pr. n. e. vedski sanskrit nije više bio živ jezik. Preciznost i racionalna usavršenost sanskritske gramatike bila je dovoljno jamstvo, da onaj, tko se bavio njezinim studijem na opisani način od šeste do dvadesete godine, u recitiranju Veda ne bi mogao propustiti ni najsitniju pogrešku ili nepredviđenu varijaciju. S druge strane, u indijskoj književnosti postoji mnoštvo aforističkih stihova vezanih za priče, čije je prepričavanje bilo slobodno. Te su se priče često izgubile ili su potpuno izblijedjele, dok su stihovi ostali u zrakopraznom prostoru pod kanonskim pečatima kao što je onaj: *»Evam me sutam«* — »Ovako sam čuo«.

U pisanom obliku takvo se djelo stilski i psihološki znatno razlikuje od »knjiga« u našem smislu. S jedne strane poznata

su česta opširna i ritmički raspoređena ponavljanja, a s druge strane nailazimo na mnoštvo lakonskih fraza i formulacija, koje su iskonski bile samo podsjetnik za ono, što je učenik čuo kao »upanišad« (t. j. sjedeći do nogu učiteljevih).

Prema tome, možemo samo u prenesenom smislu primjenjivati tehničku terminologiju naših književnosti na indijska djela. Pojmu knjige u smislu stručnog priručnika najbolje odgovara termin *šâstra*, koji uz »redoslijed«, »pravilo«, »pouku« i »nauku«, znači i organsku cjelinu tih pojmova, t. j. »zbirku«, didaktičko »djelo« ili stručnu »studiju«. Svaka se nauka i škola osniva na svojim *šâstrama*. Tako na pr. postoji čak i djelo *Corašâstra* ili »Priručnik lopovske vještine«.

Sûtra (niz ili splet) odgovara našem pojmu eseja, traktata ili poglavlja, gdje se obrađuje pojedini problem određene nauke. Kraći su dijelovi knjiga lekcije ili recitacije, odlomci, za koje postoji u raznim djelima niz tehničkih naziva.

Budistička kanonska književnost svrstana je u »Tri-Pitaka« ili »Tri košare«. Pojedini govori Buddhini nose naslov sûtra.

O književnim oblicima vedske književnosti, koji ujedno označavaju i razvojna doba te skupine, govorit ćemo u posebnom poglavlju.

Surendranath Dasgupta, autor najopsežnije suvremene povijesti indijske filozofije, piše o organskom razvoju tih književnih oblika:

»*U sûtrama* je pojedini sistem slab i neuobličen poput novorođenčeta, ali ako slijedimo njegov razvoj sve do početka 17. st., onda nam se pričinja kao potpuno razvijen čovjek, snažan i harmonično građen. Zato nije moguće pisati povijest filozofskih razdoblja u Indiji, nego je potrebno studirati i tumačiti svaki sistem u čitavom njegovom uzrastu u toku povijesnih razdoblja kao cjelinu i u suprotnostima s protivničkim sistemima.«[5]

Osnovne se misli pojedine škole i učitelja, ako nisu izražene u obliku komentara nekom prijašnjem djelu, formuliraju redovno u stihovima. Taj je oblik glavno jamstvo autoru, da ni učenici ni protivnici ne će njegovu nauku iskriviti parafraziranjem. Te »koncizne formulacije u stihovima« nazivaju se *kârikâ*, a često su izrečene u izvanredno kompliciranim metričkim oblicima.

---

[5] Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1951., 3. izd., str. 64.

3. RAZLIKA U SHVAĆANJU FILOZOFIJE

Kad za naš pojam filozofije ne nalazimo kod Indijaca jednoznačan termin, ne možemo to bez daljnjega pripisivati nedostacima njihova sistematskog mišljenja. I kod nas je izraz filozofija tek u povijesnom razvitku poprimio svoje značenje, čije su granice ipak ostale prilično neizvjesne.

U indijskoj terminologiji najsigurnije je i ovdje poći od izraza *šâstra,* iako je on relativno novijeg datuma, a odnosi se na nauku škola, koje su se sistematski izdiferencirale tek u skolastičkom razdoblju. Kad se želi naglasiti, da je riječ o specifično filozofskoj nauci, upotrebljavaju se razni izrazi, koji karakteriziraju njena obilježja. Opsegu našeg pojma filozofije bio bi možda najbliži izraz *Tattva-vidyâ-šâstra,* sistem znanja o biti ili istini. (*Tattva* je apstraktna imenica izvedena iz korijena *tad* -»to«, s nastavkom *-tva,* koji odgovara našemu *-stvo.* U latinskoj skolastičkoj terminologiji izražavao se pojam biti na sličan način izvedenim terminom *quidditas. Tattva* bi se u tom duhu najdoslovnije moglo prevesti kao *idditas.* O metafizičkom i spoznajnoteorijskom smislu termina *tad* govorit ćemo pobliže u slijedećim poglavljima.)

Riječju *daršana* (gledište, nazor) naziva se šest skolastičkih filozofskih sistema. — Uz izraz *Anvîkšikî-vidyâ* (spoznaja osnovana na razmatranju, ili, slobodnije prevedeno, diskurzivna spoznaja) vezana je jedna od najstarijih definicija filozofske *šâstre,* iz 4. st. pr. n. e.:

»Diskurzivna spoznaja na području vedskog otkrivenja objašnjava zaslužna i štetna djela; na području privrede objašnjava zaradu i gubitak; u politici ispravne i štetne mjere, a osim toga određuje i relativnu važnost tih triju nauka, pa tako koristi čovječanstvu, krijepi razum u sreći i nesreći, jača oštroumnost, rječitost i poslovnu sposobnost. Diskurzivna spoznaja služi uvijek kao svjetionik svim naukama, kao pomoćno sredstvo u svakom poslovanju i kao potpora u svim dužnostima.«

Ovdje se očito misli na logičku i metodološku funkciju filozofije. Naziv za sistem formalne logike je *Tarka-šâstra.*

Šest skolastičkih sistema razlikuju se međusobno ne samo po stanovištima prema zajedničkim problemima, nego mnogo više prema područjima, kojima se specifično bave. Zato se naziv sistema često identificira s oznakom filozofske discipli-

ne, čiji se rezultati više ili manje opće usvajaju. Tako *nyâya* znači logičku disciplinu, *yoga* disciplinu praktičnog uma i sl. O specifičnostima *daršana* govorit ćemo u posebnom poglavlju.

Naziv *vâda* označava tezu, doktrinu ili (u interpretaciji evropskih autora) »sektu«.

Kad tražimo u indijskoj filozofiji izraz, koji bi mogao da odgovara našem pojmu filozofije, ne smijemo zaboraviti bitnu razliku u shvaćanju smisla i zadatka ljudskog umovanja.

»Značajno je«, piše Dasgupta, »da se uz izuzetak *ćârvâka*-materijalista svi ostali sistemi slažu u nekim osnovnim važnim točkama. Pokretna snaga filozofskih sistema u Indiji nije bila nošena jedino spekulativnim težnjama ljudskog duha, koji je po svojoj prirodi sklon da se prepusti apstraktnom mišljenju, nego i dubokim nagonom k ostvarenju religioznog cilja u životu. Iznenađuje nas, kad vidimo, da su postulati, ciljevi i uvjeti takvog ostvarenja identični u svim sistemima, iako među njima inače postoje suprotnosti ... Cilj života, stav prema svijetu i sredstva za postignuće tog cilja *(sâdhanâ)* bili su u temelju isti, postojala je jedinstvena suglasnost o praktičnoj *sâdhani* u gotovo svim indijskim sistemima.«[6]

Pojam *sâdhanâ* odgovara kod Dasgupte najvišem dobru u evropskoj filozofiji. *Rabindranath Tagore* napisao je pod naslovom *Sâdhanâ* knjigu, koja se može smatrati modernim uvodom u indijsku filozofiju. Za njega *sâdhanâ* znači »ostvarenje« egzistencijalnog smisla života. Suvremeni vedantinski filozof *S. Mâdhavânanda* definira izraz *sâdhâna* kao »asketsko pročišćenje«.

O temi ove središnje discipline indijske filozofije govorit ćemo opširnije u poglavljima o filozofskoj školi *yoga* i o budističkoj metodi *dhyâna*. Ovdje smatramo potrebnim istaći jedino, da ne bi bilo ispravno u našem okviru razmatranja ostati pri općenitoj tvrdnji, da je indijska filozofija jednostavno i u potpunosti religijska filozofija; već zato, što pojam religije u našem slučaju nije sasvim jednoznačan. Daljnji osvrt na povijesni razvoj tih sistema pokazat će, koliki je bio raspon suprotnosti među njima i koliko bi neispravno bilo pokušavati, da se čitav razvoj indijske filozofske misli kroz 3000 godina svede na usporedbu s nekoliko stoljeća evropske vjerske filozofije u Srednjem vijeku. To pokazuje već for-

---

[6] O. c., 71.

malna skolastička klasifikacija svih indijskih sistema u dvije grupe: *âstika* i *nâstika* (afirmativne i negativne), prema tome da li uopće priznaju autoritet »otkrivenja« *(šruti)* u Vedama, ili su (po Schopenhauerovom izrazu, koji se je ukorijenio u historiji) »ateističke religije«.

Nesumnjivo je, međutim, da je središte indijskog umovanja u praktičnoj filozofiji, a metodološko jedinstvo u disciplini praktičnog uma.

Citat iz Dasgupte (str. 21) rezimira unutarnju poteškoću povijesne raspodjele građe u indijskoj filozofiji. Istu misao izražava *H. von Glasenapp* ovako: »U zapadnoj filozofiji jasno se razdvajaju tri razdoblja, dok se u Indiji razvoj nastavlja neprekinutim tokom od najudaljenije prošlosti sve do naših dana... Tako je indijska filozofija nalik na ogromni hram, oko kojega se još nalaze stara svetišta, koja su možda pogdjekad preuređena u pojedinostima i nadograđena novim kapelama. Nasuprot tome, u Evropi stare se zgrade uvijek ruše, a njihovo kamenje se za tim upotrebljava za izgradnju novih.«[7]

Velika većina indijskih filozofskih djela napisana je u obliku komentara i komentarskih komentara. Taj oblik imaju i osnovna djela, po kojima se pojedine škole razlikuju međusobno. Čitava kasnija književnost nadovezuje se na starija vedska vremena i arhajske škole.

Pod tim je okolnostima shvatljivo, da je povijesna obradba problematike uvijek bila bitna za indijske mislioce. Na taj su način već rano nastala neka djela, koja su postala klasična kao neke vrste povijesti filozofije. Jedno je od najstarijih djela te vrste »Saddaršanasamuććaya«, ili prikaz šest osnovnih sistema, od *Haribhadre,* početkom 6. st. n. e. Djelo se sastoji od 87 strofa. Među najpoznatije preglede spada djelo vedantinskog filozofa *Mâdhavâćârya* iz 14. st. pod naslovom »Sarvadaršanasamgraha«. Povijesna djela ove vrste pripisuju se i Šankari i drugim najuglednijim skolastičkim filozofima.

U naše vrijeme značajna su za proučavanje indijske filozofije u prvom redu opsežna povijesna djela dvaju indijskih učenjaka, Surendranatha Dasgupte i Sarvapâli Radhakrishnana, od kojih je prvi bio profesor u Cambridgeu, a drugi u Oxfordu.

---

[7] O. c., 26.

4. RASPODJELA GRAĐE

Prema događajima od osnovne kulturnopovijesne važnosti možemo povijest indijske filozofije podijeliti ovako:

I. — Doba Veda i starijih upanišada do pojave budizma polovinom prvog tisućljeća prije naše ere.

II. — Nastanak arhajskih sistema i književnih eposa, do Bhagavad-Gîte.

III. — Razvoj skolastičkih sistema, koji počinje u posljednjim stoljećima prije naše ere, a traje do modernog doba.

IV. — Moderno doba, koje počinje s engleskim kolonijalnim sistemom u 17. st.

Sa stanovišta povijesti književnosti moguće je ovu osnovnu shemu još pojednostaviti i svesti je na dvije velike kulturnopovijesne epohe, kojih se međa tada približavala početku naše ere u zapadnoj povijesti. Tu bi granicu predstavljao nastanak dvaju najvećih epova indijske i svjetske književnosti, *Mahâbhârata* i *Râmâyana*. S filozofskog stanovišta, na tom se razmeđu nalazi *Bhagavad-Gîtâ*, koja spada u *Mahâbhâratu,* a povezuje i sintetizira na određeni popularni način glavna religiozno-filozofska, pa i socijalna strujanja svoga vremena.

P. Deussen, čije smo djelo spomenuli kao osnovno, uzeo je vedsku književnost za apsolutni kriterij, a doba od Buddhe dalje označio je kao postvedsko. U današnjim prilikama indoloških studija taj kriterij nije više održiv. Težište proučavanja danas je u diferenciranju klasičnih i skolastičkih sistema, čija povijesna dubina još nije dovoljno istražena. S druge strane budizam kao središnja pojava glavnih azijskih kultura pretpostavlja šire klasifikacijske osnove.

I. VEDE

1. POVIJESNI PREGLED

Prema indijskoj vjerskoj predaji Vede se smatraju naukom drevnih mudraca, *riši,* čija je mudrost plod duhovnog »viđenja«. Riječ Veda dolazi od korijena *»vid-«*, koji je sačuvan i u našoj riječi »vidjeti«, a značenje je u sanskritu pretežno »znati«, jer je spoznaja u smislu mudrosti za Indijce predmet intuicije. Ta prvobitno viđena mudrost prenosi se na učenike *rišija* kao »čuvenje« *(šruti).*

Pod pojmom Veda podrazumijeva se čitava književnost jednog neodređeno velikog povijesnog razdoblja. Prema teorijama zapadnih učenjaka, najstarije himne *Rig-vede* nastale su nešto ranije ili nešto kasnije od polovine drugog tisućljeća prije naše ere. Indijski učenjaci teško pristaju da se odreknu uvjerenja, da se radi o nekoliko hiljada godina više, pa i danas nerado zauzimaju određena stanovišta, jer još uvijek s izvjesnom mjerom opravdanosti mogu smatrati, da evropski argumenti pretpostavljaju uglavnom konformiranje s mediteransko-biblijskim predodžbama o dubini kulturne povijesti.[1]

Trajanje starijeg vedskog doba, za kojim slijedi razdoblje starijih upanišada, računa se redovno do 8. st. pr. n. e. — Iako su tu posrijedi nesumnjivo najstariji spomenici čitave indoevropske književnosti, neke se himne iz Veda smatraju i na Zapadu pristupačnijima modernom čitaocu nego zreli klasični oblici indijskog umovanja u kasnijim vremenima i izgrađe-

[1] Dasgupta (o. c., 10) navodi bez komentara tri mišljenja: Max Müller — oko 1200 g. pr. n. e. (mišljenje koje danas prevladava na Zapadu); Haug — oko 2400 g. pr. n. e.; Bâl Gangâdhar Tilak — oko 4000 g. pr. n. e.

nim sistemima. U Indiji su Vede ostale do danas živo ishodište skoro svakog idejno prožetog književnog rada, izuzevši potpuno svjetovnu beletristiku.

Pojmovni kompleks vedske književnosti treba shvatiti u vezi sa značajem i razvojem vjerskih žrtvenih obreda, od obreda prinošenja žrtvenog pića *soma*, pa do velikog obreda žrtvovanja konja *(ašvamedha)*. Vedska poezija *i* filozofija razvija se iz te žrtvene simbolike. Uporedo s tom simbolikom razvija se i brahmanski socijalni sistem, a konačno i njegova opreka kao pokretna snaga čitave indijske povijesti od predbudističkih vremena pa do Gandhija. Već prvi kratki pregled razvoja vedske književnosti razjasnit će nam ovu misao vodilju.

Vedska književnost prvoga razdoblja od najmanje hiljadu godina razvrstana je pod četiri naslova: *Rig-veda*, *Yagjur-veda*, *Sâma-veda* i *Atharva-veda*. Organski dijelovi Vede, koji istovremeno obilježavaju i povijesne razmake u razvoju ove književnosti, jesu: *samhitâ*, *brâhmana*, *âranyaka* i *upanišad*.

Rig-veda je najstarija izvorna zbirka pjesama, *samhitâ*, poredanih u grupe prema bogovima, kojima su posvećene i prema brahmanskim obiteljima, iz kojih su potekle.

Sâma-veda se sastoji gotovo isključivo od himni preuzetih iz Rig-vede, koje su razvrstane prema ritualnom toku žrtvovanja obrednog pića *some*.

Yagjur-veda također uključuje pjesničke dijelove iz Rigvede, ali ih raspoređuje prema raznim razgranatijim žrtvenim obredima i dodaje im razjašnjenja u prozi.

Tekstovi *Atharva-vede* smatraju se znatno mlađim od Rigvede. Usprkos tome, u njoj nalaze prvi puta izraz mnogo primitivniji oblici popularnog vjerovanja, koji su ostali isključeni iz kruga rigvedske pjesničke aristokracije. Panteon Rigvede ograničen je na mali broj vrhovnih božanstava, o čijem ćemo karakteru još govoriti. Atharva-veda sadržava magične formule, koje se odnose na svijet demona. Sa stanovišta etnoloških i općih antropoloških studija smatra se proučavanje Atharva-vede danas ne manje važnim od proučavanja Rigvede.

Za razdobljem *samhitâ* slijedi doba *brâhmana*, teološko-liturgičkih rasprava pisanih u prozi, kao razjašnjenje smisla

raznih obreda. Ovdje se počinje razvijati spekulativno mišljenje, no kako ono ostaje vezano za ritualistiku, iživljava se u fantastičnim razjašnjenjima vjerske simbolike i ostaje toliko zamršeno, da je još gotovo nepristupačno.

Kao najzanimljivija spominje se često *Šatapatha-brâhmana*. Značajan joj je već i sam naslov, »Brâhmana o stotinu putova«. — Osnov je indijske vjerske tolerancije oduvijek bilo uvjerenje, da mnoštvo putova vodi istom religioznom cilju, jer je religija u biti predmet doživljajne realizacije pojedinca *(sâdhanâ)*. Šatapatha-brâhmana značajna je i po prvom komentaru nekih himni iz Rig-vede. Dio ove *brâhmane* je *Brihadâranyaka-upanišad,* koja se smatra najstarijom upanišadom. Ona se spominje i u vezi s prvim tragovima nauke o preporađanju duše; vezana je tankim nitima o imena i pojmove kasnijih velikih škola *yoga* i *sâmkhya;* jednom riječju, Šatapatha-brâhmana označava na svoj način prijelom dviju epoha indijskog mišljenja.

Daljnji oblik razvitka nakon *brâhmana* predstavljaju *âranyake,* djela pustinjaka *(âranya* znači šuma). Formalno, ova je vrsta vedske književnosti nastala također iz ritualnog problema. Kod brahmana je bio običaj, da se pod starost povuku u šumu i posvete asketskom meditativnom životu. Materijalno prinošenje žrtava time postaje gotovo nemogućim. Filozofsko razmišljanje o simboličkom smislu dijelova žrtve nalazimo i na početku spomenute Brihadâranyaka-upanišade. Mjesto da žrtvuje konja, pustinjak treba da razmišlja o zori (božanstvu Uša) kao o glavi žrtvene životinje, o Suncu kao o njenom oku, o zraku kao o životnom dahu i t. d., dok ne obuhvati čitav svemir u jednu panteističku viziju žrtvenog ostvarenja. Na taj se način u doba *âranyaka* spekulativno mišljenje oslobađa sve više ne samo objekta žrtve nego i njegovog formalnog značenja. Završno razdoblje tog oslobođenja filozofskog mišljenja od religioznog bilo je doba upanišada, koje se obrađuje kao posebno poglavlje vedske književnosti, njen završetak — *vedânta.* Na upanišade se nadovezuje dalje sistematska filozofija kasnijih vedântinskih škola, koja svoj skolastički vrhunac doseže u spoznajnoteorijskom idealizmu filozofa *Šankare* oko 8. st. n. e.

2. OPĆI POJMOVI

Shvaćanje, da je pojam *mâyâ* u smislu »vela iluzije« iskonska pretpostavka indijske slike o svijetu i životu kao čistog idealizma, potječe u Evropi uglavnom od Schopenhauera.[2] Ono je shvatljivo, kad uočimo, da su prvi prijevod iz indijske književnosti bile upanišade,[3] čiji je najslavniji interpretator bio najekstremniji predstavnik vedântinskog idealizma Šankara, u 8. st. n. e. U Vedama riječ *»mâyâ«* znači natprirodnu moć bogova. Nekoliko stoljeća prije Šankare javlja se u idealističkim školama *mahâyâna* budizma pojam *šûnyatâ*, »ništavilo« kao podloga fenomenalne egzistencije *(samsâra)*. U doba na prijelazu u našu eru, kad počinju da se razvijaju popularni vjerski kultovi Îšvare (koji su na Zapadu bez daljnjega klasificirani kao »monoteistički«), javlja se *mâyi* srodna kozmološka predodžba, da je svijet *lîlâ*, t. j. božanska »igra«.

Imajući na umu opasnosti prebrzih usporedbi takvih arhajskih predodžbi s kategorijama modernog mišljenja, neophodno je pri uspoređivanju indijskog politeizma s grčkim, koji za nas prirodno predstavlja polaznu predodžbu, dovoljno jasno uočiti osnovnu razliku, da je indijska filozofska misao iskonski fenomenološka i polazi od osnova spoznajne svijesti, dok je grčka misao iskonski ontološka i polazi od osnova materije. To potvrđuju i himne iz Rig-vede uključene u ovu hrestomatiju, koje su standardni primjeri vedske književnosti u svim zapadnim prikazima i diskusijama o ovim problemima. Hinduistički panteizam nije ukorijenjen u biću bogova nego u simbolici arhetipa. Pitanje vrhovnog božanstva ostaje tu problem relativnog vrijednosnog aspekta, iz kojeg pojedina škola formulira svoja gledišta. Mikrokozmički i makrokozmički simboli prelijevaju se neprekidno u idejnom spektru ovih himni, isto kao i kozmogonijski i noetski motivi, u jasno ocrtanom panteističkom okviru, iz kojeg nam postaju shvatljive mnoge iracionalne predodžbe izražene igrom riječi i pojmova, kako ćemo na nekoliko primjera pokušati kasnije da pokažemo.

---

[2] »Ovo je *mâyâ*, ovo je veo iluzije, koji prekriva oči smrtnika i pokazuje im svijet, za koji se ne može reći, da li postoji ili ne postoji, svijet, koji sliči snu, zrakama Sunca na pijesku, gdje putnik iz daljine misli, da vidi vodenu plohu, ili užetu bačenom na zemlju, koje se nekome čini da je zmija. (Ove se usporedbe ponavljaju u nizu mjesta u Vedama i Puranama.)« — *Welt als Wille und Vorstellung*, knj. I, paragr. 3.

[3] Vidi slijedeće poglavlje.

Stalno indijsko skretanje u idealizam može se smatrati negativnom posljedicom spomenute razlike od naših grčko-rimskih prapredodžbi, no toj okolnosti moramo s druge strane zahvaliti prednost, da je u indijskoj filozofiji već u razdobljima primitivnog mitskog mišljenja sklonost k antropomorfnom oblikovanju pojmova bila znatno manja nego u ranoj grčkoj kozmogoniji, te da je indijsko mišljenje iskonski orijentirano pretežno psihološko-etički. To dokazuju počeci apstraktnog mišljenja u Indiji, na koje sada prelazimo.

3. RITA

Prvi eksplicitni pojam vedske misli nije bio *mâyâ*, prva teorija nije bila teorija o »seobi duša« ili metempsihozi, prva kozmogonija nije polazila od predodžbe o vrhovnom stvaraocu Brahmi, ni od spekulative identifikacije »subjekta« *âtmana* s »objektom« *brahmanom*, ni od panteističkog prastava *»tat tvam asi«*, kao što ni prva socijalna ustanova nisu bile kaste. Prvi apstraktni pojam razrađen u duhu oblikovanja vedske teorije o životu i svijetu bio je pojam *rita*. »Doslovno« značenje riječi je prema v. Glasenappu »raščlanjenje« (artikulacija), a prema Dasgupti i Radhakrishnanu »tok stvari«, iz korijena *ri-* (vokalno ṛ), čiji se glagolski smisao može prevesti i sa »usmjeriti«. Osnovno filozofsko značenje termina je »poredak«, s vrijednosnim naglaskom na ispravnosti i moralno-religijskoj snazi njegova univerzalnog važenja. Grčki izraz za moralnu vrlinu *ἀρετή* potječe iz istog korijena, a također i latinska riječ *ritus*.

Sva su ta značenja sačuvana u staroindijskom pojmu *rita*. Iz njega se dade izvesti osnov indijske metafizike, etike i socijalnog poretka.

a) »I rijeke teku putem pravednosti, i Sunce u istini sja, a na nebu je nepovrediv put starih bogova.«
(Rig-veda, I, 105)

»U stalnom su pokretu Sunce, Mjesec i zvijezde; zato se i učenika mudrosti dolikuje stalan napor.« *(Šatapatha-brahmana,* II, 5, 7)

Od prvih formulacija pojma *rita* u ranim vedskim vremenima pa do zrelih skolastičkih vremena srednjovjekovne filo-

zofije, a i kasnije, paneticizam ostaje jedna od osnovnih tendencija indijske filozofije.

Prvi ideološki izvod iz pojma *rita* bila je teorija o podložnosti bogova ovom vrhovnom zakonu, teorija o relativnosti i ograničenoj egzistenciji bogova uopće, koja je najjasnije izražena u himni Rig-vede X, 129, uključenoj u našu hrestomatiju. Žrtveni obred simbolizira moralnu snagu tog nadličnog zakona. Žrtva postaje simbol kozmičke dužnosti, čijem se ispunjenju pripisuje i nastanak svijeta. Taj je tipični motiv izražen i u himni Puruši (X, 90).

b) Svećenici (brâhmani) proglašuju se za čuvare i tumače tog nepovredivog zakona. Znajući taj zakon, oni znaju i u čemu je bit djelatnosti, koja treba da izazove željene posljedice. Tako ritualna žrtva postaje uzor djelatnosti uopće. Vlašću nad uzrocima i posljedicama, koja ostaje u opsegu njihove djelatnosti, svećenici stječu sposobnost da mimoiđu i same bogove, da se žrtvom uzdignu iznad područja njihove moći. Tako se iz prve apstraktne spoznaje razvija prva teorija socijalne moći u indijskom kastinskom sistemu.

Sistem kasta nije bio ni staroarijska ni starodravidska ustanova. On je posljedica arhajskog ozakonjenja poretka i odnosa između tih dvaju plemenskih skupina, a nametnula ga je jača osvajačka grupa Arijaca starosjedilačkoj i slabijoj etničkoj skupini Dravida.

Društveni poredak Arijaca u ranim vedskim vremenima bio je plemenski. Plemenski poglavica, »kralj« *(rađa)* bio je nasljedan ili izabran, no nije bio apsolutni vladar. Smisao za zakon i pravno mišljenje očituje se vrlo rano u vedskoj literaturi.

Već u tom razdoblju spominje se u Vedama *Manu* kao praotac stvorenja i utemeljitelj moralnog i socijalnog poretka. S tom mitskom ličnošću srest ćemo se još u poglavlju o upanišadama. Osnovni indijski moralno-pravni spis *(dharma-šâstra)* naziva se »Manuov zakonik«. Tome se djelu pripisivala do nedavno drevna starost. Danas se općenito smatra, da je svoj književni oblik dobilo potkraj razdoblja eposa, dakle početkom naše ere. U tom se djelu, na pr. kaže, da bi kralj za jednak prekršaj morao biti kažnjen tisuću puta strože nego obični podanik. (8, 336) — U Mahabhârati se u vezi s time kaže: »I svećenici bi trebali biti kažnjeni; što je uzvišenija ličnost, teža treba da bude kazna.« (12, 268, 15)

Nastojanja, da se rasvijetli povijesno porijeklo kastinskog poretka, mogu se danas rezimirati slijedećim stavom profesora antropologije u Cambridgeu, *J. H. Huttona* (ne smetnuvši s uma, da bibliografija o tome problemu obuhvaća preko 5000 djela):

»Dok je tolika razlika u etničkim porijeklima mogla da proizvodi samo raznovrsnosti, geografski su uvjeti isto tako malo mogli da pridonesu ujednačenju stanovništva poluotoka. Osnovno stanovište, istaknuto u ovome djelu, jest, da je jedino sistem kasta omogućio ovim dvjema tendencijama, da se sliju u jedinstveni socijalni sistem, koji je stvarno dokazao u svojoj povijesti najveću stabilnost.«[4]

Kad uvažimo, da broj kasta u Indiji iznosi preko 3000, jasno je, da taj sistem ne može biti »toliko krut, da se pojedina kasta ne bi mogla uzdizati na socijalnoj ljestvici.«[5] — U poglavlju o upanišadama osvijetlit ćemo malo pobliže odnos među najvišim kastama. U neortodoksnoj književnosti, osobito u budističkim sûtrama, već u 6. st. pr. n. e. nailazimo na oštar i otvoren otpor protiv moralnih osnova kastinskog poretka uopće. Uporna borba neortodoksnih asketskih redova *šramana* protiv ortodoksne hegemonije brâhmana, nastavila se tisućljećima indijske povijesti do konačne pobjede posljednjeg šramanskog ideologa Gandhija. O razvoju te borbe govorit ćemo u daljim poglavljima.

c) U daljem razvoju indijske filozofske misli izdiferencirala su se iz *rite* dva osnovna pojma: *dharma* i *karman*. U prvome se pojam *rita* proširuje do općeg principa kauzalne determiniranosti. Da bismo iz zapadne perspektive shvatili najširi opseg njegova makrokozmičkog i mikrokozmičkog važenja, potrebno je da prethodno, u skladu s pretpostavkom *Bergsonova* vitalističkog dinamizma, fiziku shvatimo kao »preokrenutu psihologiju«.[6]

Pojmu *dharme* kao zakona korelativan je pojam *karmana* kao akta.

Kad Bergson kaže, da se »slobodno djelo odcjepljuje (od našega ja) poput dozrelog ploda«,[7] razlikuje se samo u pjesni-

---

[4] *Les castes de l'Inde*, Paris (Payot, 1949., francuski prijevod), str. 15.
[5] Ib.
[6] *Evolution créatrice*, 62. izd., str. 209. (Presse universitaire, Paris.)
[7] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, str. 133.

čkom osjenčanju od klasične indijske usporedbe karmičkog djelovanja s plodom stabla mango. Na ovo shvaćanje kao i na pitanje o determinizmu ili indeterminizmu nauke o *karmanu* vraćat ćemo se u daljnjim poglavljima, jer je *rita* tek »anticipacija zakona o *karmanu*«.[8] I površnom poznavaocu indijske filozofije jasno je, međutim, na prvi pogled, da je ovaj središnji problem spoznajne teorije i etike u okviru naših današnjih kategorija jasno ocrtan u stavu Bergsonovu, koji »teži da prevlada istovremeno i mehanizam i finalizam... približavajući se drugom stanovištu više nego prvome.«[9]

Spominjući dinamizam »životnoga daha« *(prâna)* u vedskoj književnosti, vidjet ćemo, koliko je neispravna predodžba o statičnosti i pasivizmu indijske filozofske misli. Već ovdje možemo navesti sliku iz Rig-vede o *homo faber-u* kao stvaraocu svijeta:

»Brahmaspati je poput kovača, što mijehom puše iskre, ispuhao ova rođenja. U najstarijem dobu bogova najprije je iz nebitka iskresan bitak, a zatim njegova područja.« (X, 72)

Analiza pojma *rita* imala je svrhu, da pokaže, kako je »razvoj žrtve potpomogao, da se utvrdi nepovrediva priroda zakona, prema kojemu (žrtvena) djela proizvode svoje posljedice sama po sebi. Ovo je također smanjilo važnost božanstava kao vrhovnih gospodara svijeta i naše sudbine.«[10]

Nauka o *riti*, osim što je preteča kasnije teorije o *dharmi* kao zakonu i o *karmanu* kao aktu djelatnosti, nagovještava također već u doba Rig-vede, iako »još u mutnom i neodređenom obliku« i početak vjerovanja u preporađanje *(punarbhâva)* nosioca moralne odgovornosti.[11] Kasnije ćemo vidjeti. da taj nosilac ne mora nužno biti transcendentni subjekt u smislu zapadnih religioznih shvaćanja.

»Rezimirajući etički sadržaj Rig-vede, može se reći, da je tu moral izraz božanskog zakona, a grijeh je suprotnost tome zakonu. Grešnik je onaj, tko ne radi u skladu s uzvišenim duhovnim ambijentom, koji okružuje svijet i vlada njime.«[12]

---

[8] S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy I*, London, 1941., 3. izd., str. 109.
[9] *Ev. cr.* 50.
[10] Dasgupta, o. c., 27.
[11] E. W. Hopkins: *L'etica nell' India* (prijevod s engleskog), Bari, 1927., str. 42.
[12] Id.

4. MITOLOGIJA

Opći naziv za božanstvo je *deva*, izveden iz korijena *dîv-*, sjati. Našoj riječi bog u sanskritu odgovara *bhaga*, sreća, napredak.

U Rig-vedi susrećemo mali broj najviših božanstava. Tek u Atharva-vedi indijski se panteon popunjava i popularizira. I kastinski poredak brahmanizma osniva se više na religioznim elementima primitivne magije, nego na uzvišenim, ali vrlo aristokratskim predodžbama *samhitâ*.

Uz spomenute razlike između indijskih i grčkih predodžbi o postanku svijeta, između fenomenološko-panteističkog i ontološkog realističkog *prastava*, (izvornog stava, koji daje smjer određenom toku filozofskog mišljenja), koji se iz tih predodžbi razvija, potrebno je za uvid u vedski panteon dodati još jednu psihološku karakteristiku: Tropska bujnost fantazije pogoduje panteističkoj sklonosti k preljevima i vezivanju srodnih personificiranih i polupersonificiranih simbola u slivove promjenljivog toka, koji asimiliraju individualna obilježja božanskih bića.

»Agni, ti si Varuna, kad se rađaš. Ti si Mitra, kad te raspale. U tebi, koji si sin snage, sadržani su svi bogovi. Ti si Indra za smrtnika, koji ti služi ...« Citirajući pjesnika ove *samhite* (V, 3, 1—2), *Oldenburg* zaključuje svoja razmatranja o pluralizmu indijskih bogova ovako: »Misao teži točki, gdje svaka individualna ličnost, svako u sebi ograničeno biće izranja tek kao nepostojani mjehur pjene na površini mora svebitka.«[13]

»Vedski bogovi nisu konačni, sistematski i odvojeni karakteri kao grčki bogovi ili bogovi kasnijih indijskih mitoloških djela, *purâna* ... Množina vedskih bogova može površnog istraživača navesti na pomisao, da je vjera vedskog čovjeka bila politeistička. Inteligentan čitalac, međutim, ne će tu naći ni politeizam ni monoteizam, nego jednostavan primitivni stadij vjerovanja, za koji se može reći, da iz njega potječu oba ta oblika. Bogovi ovdje ne zadržavaju svoje određeno mjesto kao u politeističkom vjerovanju, nego svaki od njih sad iščezava

---

[13] H. Oldenburg: *Die Religionen des Veda*, Stuttgart, 1923., 3. izd., str. 102.

kao beznačajan, a sad zasija kao vrhovan, prema tome kako postaje predmetom obožavanja.«[14]

Iz potrebe, da se »imenom različitim od politeizma označi ovo obožavanje pojedinih bogova, od kojih svaki povremeno zauzima vrhovni položaj«, *Max Müller* je »predložio ime *kathenoteizam,* t. j. obožavanje jednoga boga za drugim, ili *henoteizam,* obožavanje pojedinih bogova.«[15] Kad se govori o takvoj povremenosti, ne smije se zaboraviti, da se vedska božanstva nikada ne prikazuju potpuno nezavisno od ostalih (ovo je i jedan ključ za razumijevanje indijske umjetnosti, koja razna božanstva i njihove osobine prikazuje u jednom liku, često kao u pokretu plesa)[16] — nego posrijedi može biti samo »privremeno uveličavanje moći pojedinog božanstva«. — »Zato je henoteizam više prividnost nego stvarnost, prividnost koja nastaje zbog neodređenosti, čiji je uzrok nepostojanje razvijenog antropomorfizma, zato što nijedan vedski bog ne zauzima položaj Zeusa kao stalni vladar panteona.«[17]

»Obožavalac vedskih bogova ne zaboravlja sve ostale bogove, kad obožava jednoga, nego je svijestan, da svi bogovi djeluju skladno u smislu ispravnosti i da je svaki od njih gospodar u sferi svoje djelatnosti. On je konačno svijestan, da se svi bogovi slijevaju u jedinstvenu duhovnu moć, koja se naziva raznim imenima, prema tome kako se stvarno očituje.«[18]

Način ili sredstvo svog individualnog obožavanja Indijac uspoređuje s »prijevoznim sredstvom« *(yâna),* pa kaže već u Rig-vedi (X, 142, 5): »Kola su mnoga, ali je put jedan.« — Ovaj princip je ostao trajnom osnovom poznate indijske vjerske snošljivosti. Prema naslovu već spominjane brâhmane, on se naziva principom o stotinu putova.

Shematiziranje prikaza indijskog panteona bilo bi nemoguće. Čini nam se, da slijedeći kratki prikaz *Monier-Williamsa,* daje jednu od najsređenijih slika, koja je u tom okviru moguća:

---

[14] Dasgupta, o. c., 15—16.

[15] Max Müller: *India, what can it teach us?* — London, 1896., 2. izd., str. 146—7.

[16] Usporedi osobito Rodinova razmatranja o ovoj temi u djelu: *Sculptures çivaïtes de l' Inde.* »Ars Asiatica«, III, Bruxelles et Paris, 1921.

[17] Dasgupta, o. c., str. 22., 18.

[18] Hopkins, o. c., 35.

»Možda je najstarije i najljepše božanstvo bio *Dyaus*, „nebo" kao Dyaus-pitar, „nebeski otac" (Zeus ili Ju-piter kod Grka i Rimljana). Zatim, usko povezana s Dyausom bila je božica *Aditi*, „neizmjerna prostornost", koju su zamišljali kao majku svih bogova. Slijedila je u razvijenijem obliku ista ta koncepcija pod imenom *Varuna*, „oblikovano nebo", za koje se kaže da odgovara *Ahura Mazdi, Ormazdu* starih Perzijanaca, mitologiji Zand, i grčkom Uranosu... Varuna su često zamišljali u vezi s drugom nedovoljno određenom ličnošću nazvanom *Mitra* (perzijski *Mithra)*, Sunce, „bog dana".[19] Nakon izvjesnog vremena, ove su personifikacije nebeske sfere postale previše neodređene u odnosu prema porastu vjerskih ideja u prosječnim duhovima. Zato je uskoro veliko oblikovano nebo rastavljeno u odvojene kozmičke cjeline s odvojenim sposobnostima i atributima. Prva je bila vodenasta atmosfera, personificirana pod imenom *Indra*, koji stalno teži da rasprostre svoje rosno blago, ali ga u tome stalno sprečava oprečna snaga ili zloduh nazvan *Vritra*. Zatim dolazi vjetar, koji se zamišlja ili kao jedinstvena ličnost nazvana *Vâyu*, ili kao skupina pokretnih snaga, koje dolaze sa svih strana svijeta, a personificirane su kao *Maruti*, „bogovi oluje". Istovremeno je nekoć posve nebeski Varuna spao na mjesto sedmorice sporednih bogova nebeskog prostora, koji se nazivaju *Âditya*. (Kasnije im je broj povećan na 12, a smatrani su oblicima Sunca u raznim mjesecima godine)... Indra je Jupiter Pluvius rane indijske mitologije. On je glavno božanstvo vedskih vjernika, ako broj molitava

[19] S obzirom na proširenost Mitrinog kulta u mitologiji Staroga vijeka, i na spomenute veze indijske i perzijske mitologije, a s filozofskoga gledišta najviše zbog zapostavljanja mitoloških obilježja ovoga lika njegovim apstraktnim religijskim i moralnim obilježjima, citiramo nekoliko opažanja Oldenburga iz spomenutog djela (str. 46—48): »Kao Sûrya tako je i Mitra bio sunčano božanstvo. Čini mi se, da nije mnogo manje sigurno, da je Mitrin božanski pratilac Varuna bio iskonski božanstvo Mjeseca... Međustepen između najstarijeg stanja, kada je Mitra morao biti božanstvom produhovljeno Sunce, i vedske potpune odvojenosti tog boga od prirodne tjelesnosti, nalazimo u Avesti, gdje Mitra prvi od blaženih bogova nadilazi brdo Harâ, stiže do lijepih vrhunaca, gdje se otvara pogled nad postojbinom Arijaea, „prije izlaska besmrtnog Sunca, što jezdi brzim konjima" ... Upravo se u slučaju Mitre i Varune obrazovao krug moralnih predodžbi, kojima je napredak etičkog produbljenja davao sve veću važnost, tako da su te predodžbe bitno pridonijele potiskivanju prirodne uloge tih bogova. Može se reći, da je ovdje religijski moment osobito snažno isisao moć kompleksa mitoloških predodžbi... Mjesto starog osjećaja bespomoćne zavisnosti od prirodnih snaga, javljaju se sve više ljudski, društveni i državni odnosi, koji predstavljaju uzor predodžbe o zavisnosti od viših sila.«

i himni koje su mu posvećene možemo smatrati znakom njegove nadmoći... Drugi veliki bog, najvažniji u vezi sa žrtvenim obredima, bio je *Agni* (latinski Ignis), „bog vatre". Čak je i *Sûrya*, „Sunce" (grčki Helios), koji je općenito prvi i najvažniji bog svih poganskih sistema, za kojeg se pretpostavlja, da je izvor topline, rađanja i rasta, gdjekada promatran tek kao oblik ognja, a isto tako i munje... Ova trojica, Indra, Agni i Sûrya sačinjavaju glavno vedsko trojstvo. — Božica *Uša*, „božanstvo zore", grčka Eos, bila je prirodno vezana sa Suncem i smatrana kćerkom neba. Još dva božanstva, *Ašvinî*, smatrali su se sinovima blizancima Sunca (i njegove žene Ašvinî). Uvijek mladi i lijepi, oni putuju u zlatnoj kočiji ispred Uše. Njih gdjekada nazivaju Darsas, božanskim ljekarima, koji „uništavaju bolest", a gdjekada Nâsatya, „nikada nevjerni"... Zemlja se pod imenom *Prithivî*, „prostrana", štuje kao jedna od prvobitnih božica u Vedama, kao majka svih bića. Razna se božanstva smatraju njenim potomcima iz veze sa Dyausom, „nebom"... Ako spomenutim bogovima iz Veda nadodamo ime *Yama*, bog pokojničkih duša, koji je kasnije postao sudac mrtvih, onda smo nabrojili glavne bogove kojima se obraćaju *mantra* vedskih himni. — Treba još primijetiti, da domaći komentari Veda često spominju 33 božanstva, a taj se broj spominje i u Rig-vedi... To je umnožak od tri, svetog broja, koji se stalno pojavljuje u hinduskim vjerskim sistemima... Nema sumnje, da promjena imena u indijskoj mitologiji ne pretpostavlja nužno stvaranje novog božanstva. Indra, Vâyu, Maruti i Rudra čini se da su svi bili oblici i modifikacije jedan drugoga, a u kasnijoj su mitologiji svi oni pod raznim imenima sakupljeni u jednu personifikaciju kao *Šiva*. Slično je i Sûrya, Sunce, imao razne oblike, kao što su Aditya, a jedan je od njih, u Rig-vedi spomenut kao *Višnu*, postao drugi član trojstva, dok je Agni, oganj ili toplina, veliki stvaralac života, koji se u Rig-vedi naziva „ocem žrtve", a za kojega se kaže, da i sam ima trostruku bit te je kod vjernika očito često bio identificiran s vrhovnim bićem, lako mogao da se uključi u trojstvo kao njegov prvi član, *Brahmâ*, a kad je obožavanje Brahme počelo da zaostaje za obožavanjem Šive, on je postao jednim likom tog božanstva.«[20]

---

[20] *Hinduism*, London, 1901., str. 22—26.

U mitološkom pogledu zanimljiv je odnos *Varune* i *Indre*. U Vedama se kaže, da »bogovi slijede zakone Varune«, a kaže se i da »slijede zakone Indre«. Varuni, kao bogu neba, pripisuje se moralni poredak u svemiru. Indra je, međutim, nekoć u pravremenima, vodio borbu protiv bogova. I u indijskoj mitologiji postoji »krivda zbog koje su pali anđeli« u propast. Indra je međutim uskladio svoje vladanje są svemirskim zakonima i postigao potpuno pomirenje. No, ipak je, za razliku od Varune, ostao bog ratničke, borbene pravde.

U vezi s ovim problemima pramitologije karakterističan je materijal iz vedske književnosti, koji iznosi *A. K. Coomaraswamy* u djelu »Hinduism and Buddhism« (1943). — Žrtva bogovima je ritualno obnavljanje iskonskog akta samih bogova. Ona zato sadržava istovremeno i grijeh i ispaštanje. U nizu vedskih tekstova priznaje se, da je prinošenje i ubijanje žrtve »okrutno i podlo djelo«. — »To je istočni grijeh bogova, u kojem svi ljudi sudjeluju po samoj činjenici svoga opstanka kao odvojena bića i po načinu spoznaje u rascjepu subjekta i objekta, dobra i zla.« — U poglavlju o upanišadama govorit ćemo o ovim problemima sa spoznajnoteorijskog stanovišta, izvan mitoloških okvira.

»Tendencija, da se pojedini bog uzdiže kao najveći i najviši, dovela je postepeno do pojma o jednom vrhovnom vladaru nad svim bićima *(Prajâpati)*, ne putem svijesnog poopćavanja, nego kao nužni stepen duševnog razvoja ... Tako je epitet Prajâpati ili »Gospodar bića«, koji je prvenstveno resio druga božanstva, bio priznat konačno kao posebno božanstvo, i to kao najveće.«[21] U himni Rig-vede X, 121, posljednja kitica, posvećena Prajâpatiju kao vrhovnom božanstvu, u tom je smislu naknadno dodana kao odgovor iskonski dubljem filozofskom pitanju.

Mitosu o *Prajâpatiju* i *Puruši* (Vidi himnu X, 90 u Hrestomatiji!) — koji personificiraju kozmički pralik čovjeka, odgovara u himni X, 121 (Božanstvu TKO), apstraktniji vitalistički mitos o »zlatnoj klici« — *hiranyagarbha* — koji će prevladati ostala kozmogonijska shvaćanja u doba upanišada, uz teoriju o životnom dahu *(prâna)*. Organska povezanost predodžbe o *hiranyagarbhi* kao kozmičkom jajetu s problemom prvog uzroka i pokretača svjetskog zbivanja postaje u toku vremena

[21] Dasgupta, o. c., 19.

sve složenija. U nju bi ovdje bilo još preuranjeno zalaziti. Potrebno je, ipak, da iz terminoloških razloga već ovdje razlučimo filozofsko i tehničko značenje riječi izvedenih iz korijena *brih-* (brh), koji izvorno znači bujati. Iz tog su korijena izvedene riječi *brahman, Brahmâ i brâhman.*

Brahman je imenica srednjeg roda i označava princip sveobuhvatnosti, prije rascjepa na subjekt i objekt, prije kozmičkog stvaralaštva. Odnos *brahmana* prema bogovima ili prema kozmološkim pojmovima kao što je *hiranyagarbha* ostaje centralni problem, od kojega polaze i na kome se razilaze razne vedântinske i neortodoksne škole. — *Brahmâ* je božanstvo muškog roda, koje kasnije postaje prvim članom vrhovnog trojstva u brahmanizmu.[22] *Brâhman* je svećenik, predstavnik kaste, koja se s vojničkim plemstvom (kšatrija) bori za socijalno prvenstvo. — Konačno, naziv *brâhmana* označuje književna djela iz razdoblja na prijelazu od Veda na upanišade.

S obzirom na nepotpunu personalizaciju indijskih božanstava, na njihovo neprekidno slijevanje i isprepletanje već u ranim porivima panteističke težnje u arhetipskim oblicima mišljenja, evropski su autori posebno zapazili mnoštvo i osobitosti t. zv. »apstraktnih bogova«, koji počinju od »sakupljača« i »utovaritelja« u poljoprivrednim radovima, te poprimaju općenitije oblike kao »čuvari«, »izvršitelji«, »vodiči«, javljaju se na erotskom području kao afektivna božanstva »gnjeva«, »ljubavi«, »plodnosti«, »potomstva« i t. d., a na intelektualnom području kao božanstva »govora«, »mišljenja«, »istine«, »milosrđa«, »vjere«, pa i »vremena«.[23]

U okviru kozmoloških predodžbi značajni su simboli kozmičkih božanstava, životinje i predmeti. U kultu Sunca značajan je simbol točka *(čakram)*, kao jedan od najstarijih. Važni životinjski kozmološki simboli jesu kornjača i zmija. — Kornjača je simbol stvoritelja svijeta i oca svih bića. Postojanje svijeta zavisno je od kozmičkog napora, da se održi raspon između neba i zemlje. Unutar toga energetskog raspona, kao unutar kornjačina oklopa, odvija se život. U spomenutoj Šatapatha-brâhmani kaže se: »Svi su stvorovi kornjačina djeca.«

---

[22] Usp. početak *Mundaka—upanišade:* »Brahmâ je nastao prvi od bogova, kao stvaralac svemira, zaštitnik bitka. On je tumačio znanje o *brahmanu*, osnov svega znanja, svom najstarijem sinu Atharvanu«. (Ova upanišada spada u *Atharva—Vedu.*)

[23] Usp. Oldenburg, o. c., str. 60. id., i Hopkins, o. c., str. 47.

— Zmija koja guta svoj vlastiti rep, simbol je prolaznosti svijeta i onog istoga mikrokozmičkog i makrokozmičkog napora pražrtve božanstva i neprekidne djelatnosti stvorenja, da se održi prostor egzistencijalnog raspona, »poprijeko napeta nit«, o kojoj govori himna Rig-vede, »oblikovani prostor«, koji se ne smatra iskonski danim u apsolutnom smislu, nego u obliku životnog zamaha ili jednostavno »dâha« *(prâna)*, poput Bergsonovog »élan vital-a«.

5. FILOZOFSKE REFLEKSIJE U VEDSKIM HIMNAMA

Listajući moderne komentare *samhitâ*, koje smo kao najkarakterističnije preveli za hrestomatijski dio, nalazimo, uz razjašnjenja pojedinih detalja, uglavnom naglašene i rezimirane one misli, koje smo u prethodnom izvodu nastojali da povežemo. Zato ćemo se u ovom odsječku ograničiti na pojedinačna razjašnjenja tekstova.

1) Na lirski motiv *pjesnika Labe* osvrnuli smo se već u općem uvodu. Njegova subjektivnost, koja se osobito očituje, karakteristična je za okolnosti, pod kojima su ove pjesme nastale, a i za njihov filozofski nivo. Govoreći ranije o tematici Atharva-vede, nagovijestili smo opseg jedne problematike, koju ovdje možemo jasnije rezimirati, u obliku jednog opće usvojenog stanovišta: »Sklonost, da se obrisi božanskih likova izbrišu, vezana je za okolnost, da himne Rig-vede nisu proizvod širokih narodnih slojeva, koji vole da bogove zamišljaju zorno i da o svakome od njih znaju pričati priču.«[24]

Pjesme Rig-vede nastale su u okviru brâhmanskih pjesničkih obitelji, čija su imena dobrim dijelom sačuvana, osobito u posljednjoj desetoj knjizi, koja je najmlađa. Autori nekih pjesama ostali su, međutim, polumitološki, kao u slučaju Labe, tako da baš ta arhetipna apstraktnost njihove ličnosti daje estetsko osjenčanje pjesmi. Za pjesnika Labu se kaže, da je bio sin boga Indre, ili Indra sam, koji je poprimio lik ptice *laba* i pred *rišima* otpjevao hvalospjev samome sebi. Aluzija na ptičja krila i »ptičju perspektivu« pjesnika dovoljno je jasna.

---

[24] O. Strauss: *Indische Philosophie*, München, 1925. (knj. II. Kafkine »Geschichte der Phil. in Einzeldarstellungen«), str. 22—23.

2) Pjesma »*Božanstvu TKO*« i »*Pjesma o iskonu*« sadrže dva različita stepena kozmološkog umovanja. Pjesma »Božanstvu TKO«, čija je snaga upravo u prvobitnom nedostatku odgovara na postavljeno pitanje (posljednja kitica o Prajâpatiju naknadni je dodatak), polazi od mitosa o »zlatnoj klici« *(hiranyagarbha)*. »Pjesma o iskonu« polazi od najdalekosežnije apstrakcije, do koje je rano vedsko doba uopće doseglo. Pri tome se osobito ističu ove dvije značajne crte:

a) Iskonsko Jedno, dah prvog kozmičkog raspona, koji pokreće čežnja za djelatnošću, pohranjeno je u Neodređenome, koje se ne može smatrati pramaterijom, ni prabitkom uopće. — Tu se očituje koncepcija, koju smo skloni da nazovemo *arhajskim kriticizmom:* Bitak i nebitak zasnovani su na metafizičkom neznanju. To neznanje postaje ontološki osnov egzistencije u kasnijoj teoriji o *karmanu*. Dokrajčenje neznanja je dokrajčenje egzistencije, bitka i nebitka, jer su bitak i nebitak vrijednosnog porijekla. No, sama konstatacija metafizičkog problema neznanja *(avidyâ)*, zajednička Buddhi i Zarathuštri, vuče nesumnjivo korijen iz predvedskih vremena.

b) Već u Šatapatha-brâhmani, u najstarijem komentaru ovog teksta, zaključuje se, da se iza negacije bitka i nebitka krije misao kao praosnov, dakle osnovna afirmacija duha u negaciji, ili dijalektički idealizam kao sugestivna moderna interpretacija.[25]

U vezi s ove dvije himne bude se kod zapadnog čitaoca neminovno asocijacije s vremenom kasne antike, ne samo sa stoicizmom, koji se razvija u doba, kad indijska filozofija u okviru grčko-rimske kulture nije više nepoznata, nego i s dekadencijom vjere u bogove. U Indiji su prilike u tom pogledu bitno različite. S jedne strane, vidjeli smo, da se razvoj vjerskih koncepcija odvija u najmanje dva kastinski potpuno odvojena sloja. S druge strane slabljenje vjere u bogove jača vjeru u moć obreda, a time i u moć brâhmanske kaste, čiji se ugled može shvatiti s jedne strane iz okvira aristokratske »maglovitosti i blagoglagoljivosti, što obavijaju putove pjesnika himni«, a s druge strane i sa stanovišta najprimitivnijeg animističkog vjerovanja u vradžbine, koje brâhmani uzdižu do filozofskog sloja, koji prelazi bogove.

---

[25] Usp. Strauss, o. c., 25.

3) U vezi s ovakvim opažanjima karakteristična je *himna Puruši*. Puruša kao i Pragjâpati su personifikacije iz razdoblja nešto kasnijih generalizacija, kad je i socijalni sistem kasta bio već potpuno formiran. Iskonsko je ovdje shvaćanje organske i vitalističke kozmogonije. Puruša je kao i Pragjâpati makrokozmički pralik čovjeka — proto-anthropos — a nesumnjivo i prototip antropomorfizma u indijskoj filozofiji.

Ova se himna može smatrati najpodesnijim osnovom za interpretaciju indijskog »panteizma«. Pra-puruša se ovdje pojavljuje najprije kao »neutralno« Sveobuhvatno *(brahman)*, još neoblikovano u kozmičkom smislu. Ono stvara iz sebe najprije Virâgj, ženski stvaralački princip, a onda kroz nju i sam Puruša dobiva djelomično kozmičko oblikovanje »jednom četvrtinom« svojih atributa. U formiranju pojedinog kozmosa, »ženske« snage predstavljaju prvi ferment »grušanja«. Istom u tako »zgrušanom« svijetu mogu se očitovati snage subjektivnog i objektivnog formiranja. Relativnost »ženskog« i »muškog« principa očituje se u krajnjoj nerazdvojivosti subjektivne i objektivne predmetnosti, u metafizičkom korijenu neznanja.

Za razliku od prethodne dvije himne, ovdje se očituje misao, da je sve što postoji samo oblik i stepen preobrazbe jedinstvenog organskog praprincipa.

U ovim predodžbama, koje se kreću između prototipova hiranyagarbha i Puruše, ne bi bilo opravdano tražiti nit sistematskog jedinstva. To se jedinstvo počinje nazirati tek u slijedećem razdoblju upanišada. — »Filozofska problematika u „Pjesmi o iskonu", o tome kako su bitak i nebitak spojeni u Jednome, ostaje u pozadini religioznog interesa, koji traži naziv za to Jedno, na koje se sve ostalo svodi.«[26]

Ipak se već u ranim himnama gdjekada mjesto »ženskog« principa pojavljuje apstraktna ideja »riječi« *(vâč)*, a u Atharvavedi nailazimo i na »vrijeme« *(kâla)* kao vrhovni princip.

Sve su to kameni međaši daljnjeg razvoja indijske filozofske problematike. Posljednji (o transcendentalnosti vremena) postat će jedan od najbitnijih.

---

[26] Id., 26. — Usp. Oldenburg (o. c., 43): »Obradu ili rješenje te suprotnosti između jedinstva i mnoštva pjesnici Rig—vede ne pokušavaju da daju. Među bezbrojnim zagonetkama i paradoksima, oni ostavljaju i taj za kasnije.«

4) U vezi s problematikom središnje filozofske ideje ovoga razdoblja — *rita*, vrijedno je spomenuti još dvije himne Rig-vede (X, 81 i 82), koje nisu uključene u naše prijevode, a posvećene su *Višvakarmanu* (»Onaj čije je djelo sve«) kao vrhovnom božanstvu, »što počiva u pupku nerođenoga«. U ovoj se slici najbolje očituje veza *karmana* kao pokretne snage djela i *prâne* (»daha«), kozmičke snage, koja u ovom kozmogonijskom razdoblju stvara ontički raspon budućeg pojma spoznajne svijesti *âtman*.

II. UPANIŠADE

1. IME I PODJELA

Upanišade su dio Veda, redovno zaključna poglavlja njihovih odlomaka, kojima su dodane kao filozofsko tumačenje. Zato se nazivaju i Vedânta (*veda-anta,* kraj Veda).

Riječ *upanišad* je složena, a postoje različita tumačenja njezinog značenja. Igra riječima poznata je karakteristika brâhmanskog duha. U poeziji, a često i u filozofskim tekstovima, konstrukcije etimoloških analogija provode se do apsurda, te konačno postaju i potpuno neosnovane. Racionalna usavršenost sanskritske gramatike omogućava takve igre, a s obzirom da je posrijedi jezik, koji je već nekoliko stoljeća prije naše ere bio mrtav, gramatika takvim igrama kombinatorne fantazije daje i direktan poticaj. Termin *upanišad* može tu da nam posluži kao primjer:

Najuobičajenije tumačenje, koje nalazimo kod Max Müllera, rastavlja riječi na ove dijelove: »*upa-*« (pored), »*ni-*« (dolje) »*sad-*« (sjediti). Time se označava učenik, koji sjedi do nogu učiteljevih.

P. Deussen pretpostavlja izvođenje iz korijena »*niṣad-*«, koji znači posvećenje. Upanišad prema tome znači tajnu nauku, koju učenik dobiva od učitelja u tom smislu, koji je često u tekstovima upanišada naglašen, kako ćemo još vidjeti na primjerima.

Oldenberg izvodi značenje riječi iz *upâsana,* što znači poštovanje ili počast.

Šankara izvodi značenje riječi iz korijena »*sad-*« u smislu »porazati« zato, jer je svrha nauke upanišada, odn. vedânte, da porazi prirođeno metafizičko neznanje *(avidyâ)* i da nas putem ispravnog znanja dovede do oslobođenja *(mukti).*

Broj i klasifikacija upanišada predmet su posebnog proučavanja. Prema Max Mülleru »prve klice upanišada« sežu u najmanju ruku u doba između 1000 i 800 g. pr. n. e. Doba starijih upanišada računa se do polovine prvog tisućljeća pr. n. e., što znači do pojave budizma. Kasnije upanišade nastajale su sve do u kasni Srednji vijek, do vremena islamske invazije. Njihovu starost nije uvijek lako jednoznačno utvrditi. Poznato ih je preko 200, a tradicija redovno računa s magičnim brojem 108. Šankarin izbor obuhvaća 11 djela.

Najstarijim, predbudističkim upanišadama smatraju se: *Brihadâranyaka* (spada u Rig-vedu), *Ćhândogya* (iz Yagjurvede, poznata po panteističkoj formuli *»tat tvam asi«* — »to si ti«), *Kausîtaki, Aitareya, Taittirîya, Kena, Iša* i *Katha*. Šankarin izbor obuhvaća još *Prašna, Mundaka, Mândukya* i *Švetâšvatara* upanišad, a ne sadrži Kausîtaki. Max Müller, koji je priredio prvi standardni evropski prijevod glavnih upanišada, dodao je Šankarinom izboru još *Maitrâyanîya* upanišad, karakterističnu zbog budističkog utjecaja na ranu vedântinsku književnost.

Brâhmane, nastale u razdoblju neposredno prije upanišada, bile su prozna djela s uputama o žrtvenom ritualu. Te su se upute znatno mijenjale prema mjestu i vremenu, tako da su se postepeno iz tih razlika u tumačenju istih brâhmana razvile razne verzije tekstova i škole, koje su ih zastupale. Prema školama i brâhmanama, o koje su prvobitno bile vezane, dobile su upanišade redovno svoje ime. Popularne kratke upanišade, *Kena* i *Išá,* imaju izvorno također imena svojih škola, Talavakâra i Vâgjasaneyi, a kraće ime su dobile po prvoj riječi svoga teksta, koja je karakteristična za čitav sadržaj (»Kena« je instrumental upitne zamjenice »kah«, dakle, »kime? ili »po kome?« — »Išâvâsyam znači »bogom prožet«.)

U Evropu su upanišade došle preko Perzije. Polovinom 17. stoljeća perzijski sultan *Muhammad Dara Shikoh* dao je prevesti oko 50 upanišada. Pod istim perzijskim naslovom *»Oupnekhat«* preveo ih je 1802. s perzijskog na latinski Francuz *Anquetil-Duperron.* — Ovaj još veoma zamršeni prijevod postao je najmilijim životnim pratiocem filozofa Schopenhauera čija je vlastita filozofija prvi puta u moderno doba duboko prožeta osnovnim idejama vedântizma, iako je daleko od toga, da bi se mogla smatrati njihovim adekvatnim tuma-

čenjem. U uvodu prvom izdanju svog životnog djela »Welt als Wille und Vorstellung« (1818 g.), piše *Schopenhauer* o tome:

»...Kantova filozofija je jedina, koju je neophodno dobro poznavati, da bi se razumjelo ono, što ja hoću da izložim... A sada pretpostavimo čitaoca, koji je bio poučen u izvornoj indijskoj mudrosti i koji se je s njom saživio; taj će biti spreman u najvećoj mjeri da razumije ono, u čemu hoću da ga poučim. Njemu se moja nauka ne će činiti strana kao drugima, a još manje neprijateljska, jer bih mogao reći, kad u tome ne bi bilo prizvuka taštine, da među odvojenim tvrdnjama, od kojih se sastoje upanišade, nema ni jedne koja ne bi proizlazila, kao posljedica koju je lako izvesti, iz misli koju ću ovdje obrazložiti, iako se taj izvod još ne nalazi u upanišadama.«

2. FILOZOFSKI DUH UPANIŠADA

Upanišade često zasijecaju u srž filozofskih problema. U mnoštvu novih značenja i pojmova, koje tu srećemo, lako je zapaziti smjernice zaokreta u razvoju filozofske misli i uočiti snagu koja će vladati tisućljećima sistematskog rada kasnijih indijskih mislilaca i škola, svjetlost, koju ne će moći da ugase ni najsurovije, a ni kulturno najsnažnije invazije. Ipak, u samim upanišadama još ne nalazimo sistematsku razradu tih »novih« ideja. Samo Indijac može da nam prikaže, što je moglo da znači njihovo buđenje u toj tisućljetnoj prošlosti.

»Najranije upanišade imaju skoro misterioznu snagu izraza, barem za indijsko uho. One su jednostavne, jezgrovite i prodiru do srca. Možemo ih čitati i čitati uvijek ponovno, a da nas ne zamore. Ti su reci svježi kao što su oduvijek bili. U tome je njihov čar, nezavisno od ideja, koje žele da nam priopće.«[1]

Ne manje jednostavno i neposredno je razjašnjenje te okolnosti, koje nam daje veliki pjesnik *Rabindranath Tagore:* »Ovo je bilo moguće zato, jer se upanišade ne osnivaju na teološkom razmišljanju, nego na iskustvu duhovnog života.«[2]

---

[1] Dasgupta, o. c., 39.

[2] Predgovor djelu S. Radhakrishnana: *Philosophy of the Upanishads* (1924). (Citirano prema Radhakrishnanovu djelu: *The Principal Upanishads*, London, 1953., str. 940.)

Dasgupta pokušava, da nam to isto obrazloženje dade iz povijesne perspektive: »U upanišadama je stav potpuno izmijenjen, a interes nije usredotočen u vanjskom stvaraocu, nego u samome sebi. Prirodni razvoj monoteističkog stava u Vedama mogao je prijeći u neki oblik razrađenog teizma, ali se nije mogao razraditi u nauku, da je u samome sebi *(âtman)* jedina realnost, i da je sve ostalo duboko ispod te realnosti. Ovdje nema odnosa između vjernika koji moli i onoga kome se moli. Nema molitve. Čitavo se pitanje svodi na vrhovnu istinu, a čovjek sam u sebi razotkriva najveću realnost.«[3]

I evropski su učenjaci bili iznenađeni ovim unutarnjim obratom u razvoju staroindijskog mišljenja. Još i danas ima pokušaja, da se naglase smjernice koje su ostale manje zapažene. Tako bečki indolog *Erich Frauwallner*, na čijem ćemo se tumačenju kasnije posebno zadržati, shvaća čitav problem filozofske misli u upanišadama ovako: »Faktori, s kojima se ovdje pokušavaju riješiti postavljena pitanja, jesu prirodne snage i prirodna zbivanja, a duh, u kojemu se nastoji naći rješenje pitanja, pokazuje skoro prirodoznanstvenu jasnoću i samostalnost. Kako je došlo do tog zaokreta, to nam još nije razjašnjeno.«

Tekstovi, na kojima ćemo se i mi zadržati, sugerirali su teze o tome, da nosioci novih ideja u to doba nisu bili brâhmani, nego predstavnici vojne aristokracije (kšatrije). — Pojava budizma ide osobito u prilog takvom shvaćanju. Ne zalazeći u ocjenu hipoteza o kvalitativnim promjenama, koje se u ovom razdoblju naziru, poći ćemo ipak od osvrta na socijalne prilike u Indiji polovinom prvog tisućljeća pr. n. e., jer su one dovoljno proučene, a s njima se suočavamo u svim tekstovima.

3. DRUŠTVENE PRILIKE I LIK MUDRACA

I

Dok se mudrost svećeničke kaste brâhmana tokom vjekova ukalupila u ritualistički formalizam, pretpostavlja se, da je svjetovno plemstvo (kšatrije) na tu slabost suparničke kaste reagiralo tako, da je iz svoje sredine počelo da obnavlja i oživljava intelektualnu bit stare nauke. Već u spomenutom

---

[3] O. c., 33.

prelaznom dobu âranyaka ili pustinjačkih traktata, počeli su u Indiji da bujaju vjerski pokreti *šramana,* asketa, »odvraćenih od života«, koji su krajnju spoznaju tražili u unutrašnjem »viđenju« *(vidyâ),* a obredima su sve izrazitije davali tek simboličko značenje. Konačno je i pojam brâhmana kao predstavnika kaste dobio takvo simboličko značenje. S pojavom budizma sva ta strujanja i pojedinosti izlaze na vidjelo i u književnim dokumentima tog doba.

U upanišadima, međutim, nalazimo te iste prilike ocrtane u prizorima, koji modernom čitaocu mogu da se pričinjaju gdjekada kao odlomci iz romana ili drame. Tu nastupaju vladari kao posjednici najvišeg znanja i viđenja. Žene živo sudjeluju u duhovnom životu, često puta na literarno naglašen način. Brahmani primaju u nauku učenike nepoznatog kastinskog porijekla, jer vjeruju da je bistrina uma i otvorenost duha dovoljan dokaz porijekla iz više kaste: »Samo brâhman može da govori tako otvoreno. Uzimam te u nauku, jer se nisi udaljio od istine«, kaže učitelj Gotama mladome Satyakâmi, čija majka ne zna, tko mu je bio otac, jer je »u svojoj mladosti, kad ga je začela, posvuda vršila sve kućne poslove.«[4] Tu susrećemo, konačno, i *sûdru,* predstavnika najniže kaste, koji »u sjeni taljiga češe svoju lepru«, a koji također postiže najvišu spoznaju, iako bi po ortodoksnom vjerovanju predstavniku niske kaste trebala da »prsne glava«, ako čuje uzvišenu nauku.

Osnovno je obilježje ličnosti tih mudraca, da nisu idealizirani ni uzdignuti iznad svoje sredine. »Značajno je za Vede u cjelini, da se tu ne pojavljuje nijedna „vidovita“ ličnost izdvojeno u prvoj liniji spoznaje, kao otkrivač svega znanja i vrhovni ideal čitave moralne djelatnosti... U to vrlo staro vrijeme još važi pluralističko shvaćanje o otkrivačima najviše mudrosti.«[5]

II

Najživopisnija ličnost ovog razdoblja, mudrac kojem se pripisuju mnoga važna obilježja novoga pogleda na svijet kao i niz smionih ideja i zasluga, koje su dokazano mnogo kasnijeg datuma, bio je *Yâgjñavalkya,* glavni nosilac radnje naj-

[4] *Chândogya-up.,* IV, 4, 5.
[5] H. v. Glasenapp, o. c., str. 87.

starije, *Brihadâranyaka-upanišade*. U Šatapatha-brâhmani susrećemo Yâgjńavalkyu prvi puta kao odličnog poznavaoca brahmanskog rituala. U upanišadi je nosilac ideje o sveobuhvatnosti *âtmana*, jedinstvenog duhovnog principa. Njegovo se ime pojavljuje još u Mahâbhârati (XII, 310) i u Purânama, srednjovjekovnim religiozno-filozofskim spisima. Pripisuje mu se i jedan mnogo kasnije nastao pravnički spis.

Ime Yâgjńavalkya znači »potomak svećenika koji prinosi žrtvu obučen u odijelo od lika«.

Nekoliko prizora iz njegova života, opisanih u Brihadâranyaka-upanišadi, navodimo zbog filozofske atmosfere sredine i vremena, koja se u njima odražava.

Gjanaka, vladar Videhe, prinosio je žrtvu, a svećenike je bogato obdario. Tu su se sakupili brâhmani iz plemena Kuru i Pańćâla. Gjanaka je želio da dozna, koji je od tih brâhmana najučeniji. Zato zatvori u ogradu hiljadu goveda, a svakome je bilo obješeno na rogove po deset dukata.

Tada im reče: »Poštovani brâhmani, onaj među vama, koji je najbolji poznavalac *brâhmana*, neka odvede ova goveda!« No, brâhmani se nisu usuđivali. Tada Yâgjńavalkya reče svome učeniku: »Sâmašrava, sinko, vodi ova goveda!« A ovaj ih odvede. Tada se brâhmani naljutiše: »Kako on može reći, da je među nama svima najbolji poznavalac *brahmana*?« — Tu je bio i Ašvala, Gjanakin žrtveni svećenik, koji upita: »Zar si ti, Yâgjńavalkya, najbolji poznavalac *brahmana* među nama?« — Yâgjńavalkya odgovori: »Mi se klanjamo pred najboljim poznavaocem *brahmana*, ali želimo ova goveda.« — Tada Ašvala poče da ga ispituje... (III. 1. 1—2)

Yâgjńavalkya je svojim odgovorima nadmudrivao jednog brâhmana za drugim. Javljaju se školski drugovi iz mladosti, koji su s njime kao đaci skupa putovali svijetom, pa se sjećaju događaja i pitanja, o kojima su raspravljali u tom i tom plemenu, u toj i toj kući. Odgovori Yâgjńavalkye odlikuju se često ironijom i sarkazmom; dovodi ih svojim protupitanjima do apsurda. Tipična brâhmanska diskusija te vrste traženje je kozmološkog prapočetka, *primum mobile*, u objektivnoj sferi fenomenalnosti. Za tu se temu hvata i posljednji diskutant, Vidagha Šâkalya, kojega Yâgjńavalkya pozdravlja riječima:

»Tebe su, dakle, ovi brâhmani poslali da vadiš kestenje iz vatre!« — Šâkalya, među ostalim, pita:

»Koje ti je božanstvo u zenitu?« — »Agni.« — »A na što se oslanja Agni?« — »Na riječ.« — »A na što se oslanja riječ?« — »Na srce.« — »A na što se oslanja srce?« — »Budalo«, odgovori Yâgjńavalkya, »zar misliš, da to može biti negdje drugdje, izvan nas? Kad bi bilo izvan nas, mogli bi ga pojesti psi i razgrabiti gavrani.« (III, 9, 24—25)

Najslikovitiji, a i najinteligentniji lik u diskusiji je učena brâhmanka Gârgi Vâčaknavi, koja se dva puta javlja za riječ, a u nastupu joj je naglašena samosvijest viteza na turniru:

»Kao kad bi hrabar junak iz plemena Kâši ili Vidheha napeo luk, a u ruci mu dvije oštre ubojite strijele, pa se postavio protiv tebe, isto ti se tako suprotstavljam i ja sa dva pitanja, a ti mi odgovori!« — »Pitaj, Gârgi!« Ona reče: »Ono, Yâgjńavalkya, što je iznad neba, što je ispod zemlje, što je između njih, ono što se naziva prošlošću, sadašnjošću i budućnošću — od čega je to ispredeno i satkano?«

Odgovor je: *âkâša* — prostor.[8]

Na slijedeće pitanje: »Od čega je prostor ispreden i satkan?«, Yâgjńavalkya odgovara:

»To, Gârgi, poznavaoci *brahmana* nazivaju „ono neprolazno" *(tad akšaram).* Ono nije ni krupno ni sitno, ni kratko ni dugo, ni žarko ni mokro, ni sjenovito ni tamno, ni zrak ni prostor, nespojivo je, bez okusa, bez mirisa, bez vida, bez sluha, bez glasa, bez razuma, bez sjaja, bez daha, bez usta, bez mjere, bez unutrašnjosti i bez vanjštine, niti ono što jede, niti što jede njega.« (III, 8, 2—8)

[8] *Âkâša* je specifična kategorija indijskog mišljenja, koja nema ekvivalenta u zapadnoj filozofiji (osim možda u pretpostavkama Bergsonove teorije pamćenja, koje bismo mogli nazvati njegovom transcendentalnom estetikom; usporedi citate u bilj. 9, pogl. VII.). U izvjesnom smislu *âkâša* ima svojstvo, koje Aurobindo naziva »neiscrpnom rezervom pamćenja«. — Ovdje nam se prijevod riječju »prostor« čini adekvatan, tim više što se upanišade pozivaju i na vrijeme u istom smislu kao prapočetak u okviru teorije o *âtmanu*. Niže, u odgovoru Ârtabhâgi, prevodimo *âkâša* sa »eter«, koji se termin također uobičajio kao prevodilačka alternativa.

U ranijoj diskusiji Gârgi je pitala o hijerarhiji svjetova. Došavši do svjetova Prajâpatija ili iskonskog stvaraoca, koji je ljudski lik stvorio po svojoj »slici i prilici«, Gârgi pita: »Od čega su svjetovi Prajâpatija ispredeni i satkani?« — Odgovor je: »Iz svjetova *brahmana*.« — Na pitanje: »Iz čega su svjetovi *brahmana* ispredeni i satkani?« — Yâgjńavalkya odgovara:

»Gârgi, ne pitaj previše, jer će ti se rasprsnuti glava.« (III, 6, 1)

Na kraju Gârgi kaže: »Poštovani brâhmani, možete biti sretni, da se od njega rastanete s dubokim naklonom. Nikad ga nitko od vas ne će pobijediti u znanju o *brahmanu*.«

Još značajnije za »opasnost« nove nauke i mistični oprez, koji počinje da ovija njeno širenje, djeluje na ovom turniru nastup brâhmana Gjâratkârave Ârtabhâge:

»Yâgjńavalkya«, reče on, »kad čovjekov glas nakon smrti pријеđe u oganj, dah u zrak, vid u Sunce, duh u Mjesec, sluh u prostor, tijelo u zemlju, duša u eter..., gdje je tada čovjek?« — »Uzmi me za ruku, dragi Ârtabhâga! Nas dvojica sami treba to da znamo. O tome ne trebamo govoriti u javnosti.« — Udaljivši se, nastave razgovor. Predmet razgovora bijaše *karman* (djelatnost); predmet njihovih pohvala bijaše *karman*. Dobrim se djelima postaje dobar, a zlim djelima zao. — Tako ušuti i Gjâratkârava Ârtabhâga. (III, 2, 13)

Yâgjńavalkyina »tajna nauka« ovdje postaje osnovom kasnije Buddhine nauke o preporađanju *(punar-bhâva)* »bez duše i individualnosti« (nauka o *an-âtmanu)*, prema kojoj moralne vrijednosti djela postaju pokretna snaga u mikrokozmičkom i makrokozmičkom razvoju, a ne ličnosti koje ih vrše. I po Yâgjńavalkyinim riječima, onaj tko ne shvati metafizički smisao ove nauke o moralnoj djelatnosti, ostaje žrtva beskrajne patnje, bez obzira na vjerske obrede koje vrši.

Dužnost je brâhmana bila, da u mladosti služi učitelja i od njega stječe znanje. Kasnije se je vraćao u svjetovni život i stjecao »zlato i goveda«, ne samo svojom mudrošću, nego i raznim drugim oblicima radinosti. Potkraj života brâhman treba da se povuče u samoću i da živi pustinjačkim životom.

Naša upanišada sadržava također jedan od najljepših opisa te posljednje prekretnice u životu mudraca:

Yâgjńavalkya je imao dvije žene, Maitreyî i Kâtyâyanî. Maitreyî se odlikovala mudrošću, a Kâtyâyanî je imala samo »znanje koje je svojstveno ženama«.

»Maitreyî« — tako reče Yâgjńavalkya — »ja se spremam da otiđem iz ovoga stanja, pa hajde da napravim nagodbu između tebe i Kâtyâyanî.« — Maitreyî odgovori: »Kad bi, gospodaru, čitava ova zemlja ispunjena blagom bila moja, bih li zato postala besmrtna?« — »Ne bi« — reče Yâgjńavalkya. — »Živjela bi životom bogataša, no besmrtnost se ne stječe blagom.« — A Maitreyî: »Šta će mi ono, od čega ne ću postati besmrtna. Ono što si spoznao, gospodaru, to mi reci!« — Yâgjńavalkya odgovori: »Draga si mi bila i do sada, a još si više sada, kad govoriš ovako drage riječi. Dođi, sjedi, pa ću ti razjasniti, a ti pažljivo prati moje izlaganje!« — Tada nastavi: »Zbilja, nije nam muž drag iz ljubavi prema mužu, nego iz ljubavi prema *âtmanu*. Nije nam žena draga iz ljubavi prema ženi, nego iz ljubavi prema *âtmanu*. Nisu nam djeca draga iz ljubavi prema djeci, nego iz ljubavi prema *âtmanu*... Nisu nam bogovi dragi iz ljubavi prema bogovima, nego iz ljubavi prema *âtmanu*. Nije nam sve ovo drago iz ljubavi prema svemu ovome, nego iz ljubavi prema *âtmanu*. Samo *âtman* treba gledati, slušati, o njemu misliti, u njega se zadubiti. Maitreyî, samo gledajući i slušajući *âtman*, misleći o njemu i spoznajući ga, znademo sve.« (II, 4, 1—5)

III

Liku Yâgjńavalkye odgovara kao estetski kontrast, mladenački lik indijskog Orfeja, *Naćikete* u *Katha-upanišadi*. Priču o njemu susrećemo najprije u Rig-vedi, a vraća se i u doba brâhmana. Naćiketa je bio sin siromašnog brâhmana Vâgjasravase, koji je kao nagradu svećenicima za prinesenu žrtvu mogao da dade samo nekoliko starih, oronulih krava. Naćiketa se osjećao postiđen zbog toga, pa zatraži od oca, da im kao nagradu dade njega. Otac se razljuti i reče, da ga radije poklanja Yami, bogu smrti. Tako Naćiketa odlazi u carstvo smrti.

No, Yama nije bio kod kuće, te je Naćiketa morao da ga čeka tri dana bez jela i pića. Budući da je uvreda držati brâhmana u svojoj kući, a da ne bude pogošćen, Yama ponudi mladiću, kao nadoknadu za propušteno gostoprimstvo, da će mu udovoljiti trima željama. Naćiketa zatraži: »Pusti me, da se vratim živ svome ocu! Reci mi, kako da ne iscrpim moć dobrih djela! Reci mi, kako da savladam ponovnu smrt!«

Posljednja dva pitanja odnose se na problem moralne dužnosti, koji će postati središnja tema *Bhagavad-Gîte*, a u najužoj vezi s naukom o *karmanu,* i na problem preporađanja (*punar-bhâva,* ili, kako se ovdje kaže, ponovnog umiranja, *punar-mrityu),* metempsihoze ili reinkarnacije, prema terminu, koji se redovno upotrebljava na Zapadu. Specifičnost ove posljednje nauke u indijskoj filozofiji jest, da je vezana ne samo za jednu određenu kozmološku koncepciju, s kojom smo se već upoznali, nego i za specifičnu nauku o determinizmu, koji fizički kauzalitet svodi na moralnu uzročnost. »Čovjek je nasljednik svojih djela«, to je glavna nauka, s kojom je Naćiketa trebao da se vrati iz carstva smrti.

> »Kao usjev zrije smrtnik, k'o usjev se preporađa.« (I, 1, 6)

Slično stavu Yâgjñavalkye, kad je bila posrijedi metafizička pozadina nauke o *karmanu,* slično stavu Krišne u Bhagavad-Gîti, kad je posrijedi problem odnosa *karmana* i *mâye,* slično (*sit venia verbo)* stavu Kanta u problemu odnosa praktičnog uma prema spoznaji *noumenona* — i bog Yama želi da umakne ovom pitanju nudeći prednosti na drugim područjima, pa moli Naćiketu, da ga oslobodi ove obaveze, nudeći mu za uzvrat bilo koje drugo zemaljsko ili nebesko blago. Naćiketa, međutim, ne popušta napasti. Ipak, usporedba s Gîtom, na koju ćemo se još osvrnuti, ostavlja otvoreno pitanje, da li se na svjetlosti dana njegov plijen iz carstva smrti održao bolje nego Orfejev.

Spoznaja, kojom se Naćiketa odrvao *mâyi,* kad je Yama htio da ga obmane, bila je u biti negativna:

> »Sve to prolazi od danas do sutra, o Smrti, i iscrpljuje snagu osjetila,
> a čitav je život kratak. Zadrži svoje kočije, plesove i pjesmu!« (I, 1, 26)

Nauka o preporađanju ukratko je ova:

> »Neki se utječu u utrobu majke, da bi se utjelovili, drugi se stječu u bića ustaljena lika, prema svojim djelima, prema svome znanju.« (II, 2, 7)

Na kraju upanišade Naćiketa je stekao »oslobođenje od strasti i smrti«.

IV

Vrhovna formula indijskog panteizma, »*Tat tvam asi*« (»To si ti«), koja izriče identitet najdubljeg svojstva *(âtman)* u svakoj jedinki ograničene egzistencije s apsolutnim duhovnim principom svemira *(paramâtman)*, vezana je za ime *Švetakete*, sina slavnog vedskog učitelja Uddâlake Ârune, čiji je učenik bio i Yâgjñavalkya. U karakteru Švetakete nalazimo crte one iste samovolje i samosvijesti, kojom se odlikovao i Yâgjñavalkya. U ovom slučaju ne možemo se oteti utisku, iako je posrijedi jedna od dvije najstarije upanišade, *Ćhândogya*, da se dekadencija brâhmanske kaste u dubljoj filozofskoj nauci želi naročito naglasiti. Švetaketin otac najprije šalje sina kralju Asvapati Kaikeyi, da ga pouči u onome, što on sam ne zna, a kasnije se i Uddâlaka pridružuje grupi brâhmana, koji proučavaju nauku o *âtmanu* i *brahmanu*, pa polaze, na njegov poticaj, tome istom kralju, od kojega i dobivaju najdublju pouku. (Izvodi iz Ćhândogya-upanišade o ovim temama uključeni su u hrestomatijski dio ove knjige.)

4. OSNOVNI FILOZOFSKI STAVOVI

A) BRAHMAN I ÂTMAN

Središnji stav vedântinske nauke, kojoj je ishodište u upanišadama, jest *identitet brahmana i âtmana*.

Dosad smo ova dva termina interpretirali uglavnom kao principe makrokozmosa i mikrokozmosa, a identificiranje biti svemira i biti svijesti nazivali smo vedantinskim panteizmom. Sada je potrebno, da ove pojmove razradimo nešto pažljivije i kritičnije.

Metafizička identifikacija *brahmana* i *âtmana* ima posljedicu, već u doba Rig-vede, da se i termini upotrebljavaju naizmjenično, bez razlikovanja, kad se želi označiti »bilo krajnja bit svemira, bilo životni dah u čovjeku. Kasnije, u upanišadama, vidimo da se riječ *brahman* općenito upotrebljava u prvom smislu, a riječ *âtman* označava najdublju bit čovjeka. Pri tome se u upanišadama snažno ističe, da je to dvoje jedno te isto.«[7]

Isto se tako ističe nemogućnost definicije ovih pojmova. Još od Yâgjñavalkye potječe odgovor: »*Neti, neti*« (»Ne to, ne to«) na pitanje o tome, šta je *âtman,* ili šta je *brahman.*

U našem izboru iz Čhândogya-upanišade pokušava se još kozmološkim dokazom pobijati novi stav, da je *brahman* nebitak *(asat).* Kena-upanišad, uključena u našu hrestomatiju, jedan je od najznačajnijih dokumenata o prijelomu dvaju gledišta, kozmogonijskog i noetskog, na pomolu arhajskog kriticizma u indijskoj filozofiji. Sumnja izražena u »Himni o iskonu« razvija se ovdje u *temu o nemoći bogova.* Daleko od toga, da bi značila negaciju sveobuhvatnog *brahmana,* teza o »nebitku« zasniva se na njegovoj »neutralnosti« ili kozmičkoj inkomenzurabilnosti. Kasnije, kad pitanje njegovih ontoloških relacija prema kozmosu dovodi do formulacije određenih teza, stav o »nebitku« razvija se prema jednom od osnovnih principa indijske logike, *ćâtuh-koti* ili »četveročlanosti«, u tezu o »ni bitku, ni nebitku, ni bitku-i-nebitku, ni niti-bitku-niti-nebitku«, kojom je Buddha formulirao *irelacionalnu transcendentnost nirvâne.*

I onda kad se u upanišadama formulacija metafizičkog problema izvodi do krajnje apstrakcije, još se uvijek osjećaju, u bližoj ili daljoj pozadini, polazne mitološke predodžbe. U Kena-upanišadi apstraktni metafizički dio nauke jasno je razlučen od mitološkog ilustrativnog, koji je naknadno dodan. Nasuprot tome, druga kratka upanišada, Îša, koja za Indijca i danas predstavlja neiscrpnu riznicu metafizičkih dragocjenosti, zavita je u mistiku pjesničkog izraza. Pa ipak i iz nje neki stavci iste nauke proistječu neusporedivom jasnoćom. Zato ćemo se kratko zadržati na analizi tih dvaju upanišada.

Prethodno je potrebno ocrtati okvir metafizičkih mogućnosti toga razdoblja:

---

[7] Dasgupta, o. c., 45.

»Najsnažnija struja mišljenja, koja je izražena u većini tekstova, smatra, da je *âtman* ili *brahman* jedina realnost, a sve je ostalo prema njemu nerealno. Druga struja mišljenja, koja se nalazi u mnogim tekstovima, jest panteističko vjerovanje, koje identificira svemir s *âtmanom* ili *brahmanom*. Treća struja je teistička i promatra *brahman* kao boga, kome je čitav svijet podložan. Budući da su te ideje ostale na zajedničkom poprištu, gdje još ni jedna od njih nije bila sistematski razrađena, došlo je do razmimoilaženja između kasnijih predstavnika vedânte, Šankare, Râmânugje i ostalih, o značenju tekstova, kad je trebalo iz njih razraditi sređenu sistematsku filozofiju.«[8]

KENA — UPANIŠAD

Popularno ime *Kena-upanišade* dolazi, kako je već spomenuto, od prve riječi: *»Kena?«* (instr. sing. upitne zamjenice), znači doslovno: »Kime?« ili »Po kome?«, a odnosi se na subjekt, koji pokreće misao, i na začetnika svake fizičke ili psihičke radnje. To je pitanje u indijskoj filozofiji uvijek dvoznačno, u odnosu na pokretača kozmičkog zbivanja i na pokretača pitanja iz kojeg izvire spoznaja. Jedno i drugo značenje proistječe iz spoznajnog nagona ograničene egzistencije, a usmjereno je ne samo k analitičkoj spoznaji subjekta, nego i k spoznaji *smisla* zbivanja, čija je problematičnost pobuda traganju za unutarnjim pokretačem.

Iako je indijska filozofija u osnovi upućena na analitičku i reduktivnu metodu, iako se uvijek ponovno vraća na motiv sumnje u realnost i konačnost fenomenalne egzistencije, potrebno je za njeno razumijevanje s evropskih filozofskih stanovišta voditi računa o nekoliko specifičnih karakteristika takvog stava:

1. Svrha je umovanja, kako smo u uvodu naglasili, *sâdhanâ,* ili postignuće ideala praktične filozofije. Za razliku od evropskih prilika, u Indiji je metodika discipline praktičnog uma istančano razrađena. Način kako su nam dani iracionalni elementi moralnog iskustva, od kojih ta disciplina polazi, ostaje, međutim, načelno izvan diskusije i spada u područje evidencije. Osnovne poteškoće, na koje pri tome nailazimo,

---

[8] Dasgupta, 50.

nisu danas više nepoznate ni evropskoj filozofiji. »Prastavna« evidencija, o kojoj se ovdje radi, dosežna je samo »oplemenjenom« duhu i podvrgnuta noetskom stupnjevanju. Metoda, a dobrim dijelom i transcendentalno-filozofska pobuda ove discipline može se uspoređivati s »kartezijanizmom« *Husserlove* fenomenološke redukcije, s njegovim stavom odvraćenosti od toka »prirodnog mišljenja«, s »aristokratizmom« i »asketizmom«, koji se prigovara njegovoj metodi. Zalazeći dublje u strukture indijskog mišljenja, vraćat ćemo se još češće puta na ove osobine.

2. Kartezijanizam reduktivne metode ne nalazi, ipak, lako svoju paralelu u indijskoj filozofiji niti u pogledu Descartesove formulacije »sumnje« niti njegovog »Cogito«. O takvoj paraleli moglo bi se govoriti tek u kasnijoj skolastici kod *Râmânugje* (11. st.), gdje individualizacija pojma *âtman* dostiže svoj vrhunac. Glavni razlog nepotpunosti usporedbe nije, kako se gdjekada olako i bez zalaženja u dublju analizu pretpostavlja, nedostatak kritičkog stava u izvornom vedântizmu, nego je to prvenstveno razlika osnovne kategorijalne strukture u samoj analizi. Jasnije bi bilo za evropskog čitaoca, kad bismo mogli reći, da je posrijedi razlika u klasifikaciji *psihofizičkih* struktura. Čitav je problem, međutim, u tome, da ni u jednom indijskom sistemu ne postoji pojam psihofizičke strukture paralelan našemu. Ovaj je dualizam evropska kategorijalna tvorevina, a nemogućnost njene primjene u indijskoj sferi mišljenja izaziva neminovne teškoće pri tumačenju bilo kojeg oblika i sistema strukture fenomenalnosti. Već su duže vremena svijesni zapadni psiholozi i filozofi, da prednost nije na strani našeg dihotomijskog sistema, iako drugi izgrađeni sistemi nisu pobliže poznati. Karakteristično je u tom smislu mišljenje *M. Schelera:*

»Sve do danas filozofija je sklona predrasudi, kojoj je porijeklo u antičkom načinu mišljenja, a po kojoj se struktura duha na posve neprikladan način dijeli na „um“ i „osjetnost“. Ta podjela na izvjesni način zahtijeva, da se sve ono što nije um — red, zakon i sl. — dodijeli u osjetnost, a tako isto i čitav naš čuvstveni život...«[9]

[9] *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (4. izd.), str. 267—8.

U indijskim sistemima razum *(manas)* i um *(buddhi)* spadaju u područje osjetnosti.

S obzirom da ne postoje osnovni oblici evropskih dihotomijskih sistema, kao što su »duša i tijelo« ili »um i osjetnost«, vrijedno je da ipak, gdje to bude moguće, skrenemo pažnju na neke druge oblike dualnih klasifikacija u indijskim kategorijalnim shemama, da bismo ih što bolje razlikovali od naših. Tu spada na prvom mjestu termin *nâma-rûpa*, »ime i oblik«, koji nalazimo već u *Šatapatha-brâhmani:* »Ovaj se svijet proteže tako daleko, dokle seže ime i lik.«

Radhakrishnan smatra, da se *nâma-rûpa* približava terminu »forma i materija kod Aristotela«.[10] Približavanje je karakteristično zato, jer je Aristotelova klasifikacija starija od kršćanskih tradicija koje su u kasnijoj evropskoj filozofiji zaoštrile metafizičku stranu tog dualizma. Kako ćemo vidjeti osobito u budističkoj klasifikaciji fenomena prema osnovnoj petoročlanoj shemi, izraz *nâma-rûpa* upotrebljava se na neki način kao *pars pro toto,* jer »duh« i »tijelo«, »um« i »osjetnost«, kako god ih povezali ili razdvojili raznim međučlanovima klasifikacija, uvijek ostaju kao egzistencijali na istoj strani ontološke strukture ličnosti i svijeta nasuprot transcendentalima *âtmana* ili *brahmana* ili *nirvâne.* Takva uloga *pars pro toto* dovoljno je jasno izražena u slučaju istog termina u *Mundaka-upanišadi:*

»Tko je postigao vrhovnu mudrost, sjedinjuje se sa svemirskim principom, oslobođen od imena i lika, kao što rijeke teku u smirenje mora, ostavljajući ime i lik za sobom.«

Suvremeni indijski filozof *Aurobindo Ghose* prema vedantinskoj tradiciji klasificira razum, odnosno fenomenalno usmjereni duh kao jedanaesti osjetni organ, a u komentaru Kena-upanišade nastoji da spoznajni problem, koji se tu postavlja, formulira kao problematiku »bivstvenog osjetila« *(sangjñâna):*

»Što postoji u duhu, što je temeljno za vid i sluh? Kako to da vidimo i čujemo umjesto da jednostavno osjećamo duhom?«

Možemo se pitati, koliko takve formulacije treba shvatiti s neposrednog stanovišta nekog sistema *sâdhane.* Nesumnjivo je ipak, da se iza njih pretpostavljaju specifični oblici doživ-

---

[10] Ind. Phil. I, 188.

ljavanja u iskonskom smislu, a ne samo u doživljajnom modalitetu mitoloških predodžbi.

Isto vrijedi i za krajnji iracionalizam ove upanišade. Za njenog klasičnog interpretatora Šankaru taj je problem pretežno didaktičke prirode: »Predmet upanišade, koja počinje riječima „*kenešitam*“ jest, kako treba poučavati o *brahmanu*.« Treći dio upanišade, u prozi, nije iskonski nastao s prva dva. On je dodan iz jednog neodređeno dubokog povijesnog sloja, također *exempli gratia*.

Komentatori se i danas u Indiji rado oslanjaju na ta prastara didaktička sredstva. Usporedba takvih komentara iz raznih povijesnih slojeva pokazuje nam, s kolikom je istančanošću indijsko filozofsko mišljenje mitološkim potenciranjem arhetipa, kao u slučaju ove upanišade, uspjelo da dosegne slične stupnjeve apstrakcije kao i moderno matematsko uopćavanje, gdje se konkretne veličine svode na apstraktnu potenciju adekvatne serije.

Pri tome aforistički stil ovih tekstova ostavlja iza svake izreke za živu riječ učitelja »otvoren po neki registar, u koji se upisuje vrijeme«, kojim se smisao trajno osvježuje i vezuje s novim predodžbenim mogućnostima, kao u svakom izrazitom iracionalizmu. Pred neodoljivošću tog »otvorenog registra« pokušat ćemo uskladiti nekoliko suvremenih improvizacija na didaktičku temu o nemoći bogova:

1. *Šri Aurobindo Ghose*, suvremeni indijski interpretator ove upanišade:

»Razum je jedan od bogova. Svjetlost, koja je iza njega, zapravo je najveći od bogova, Indra... No, u upanišadama je ideja *brahmana* narasla toliko, da su u odnosu prema njoj bogovi izgubili prednost, te se pojavljuju još samo u svojoj kozmički nižoj ljudskoj igri.«

2. Viša vrijednost neposredne intuicije i njena radikalna iracionalnost, u odnosu prema didaktici mitološke slikovitosti arhajskog filozofskog jezika, najjasnije se očituje u posljednjem dijelu Kena-upanišade, gdje se u trenutačnosti akta intuicije razlikuje, grubo rečeno, objektivni i subjektivni dio (»sa stanovišta bogova« i »sa stanovišta samoga sebe«). Taj je odnos u usmjerenosti doživljajne svijesti prema doživljajnom trenutku na Zapadu uspio da izrazi možda jedino *Bergson* — »sa stanovišta bogova« kao »*durée*«, a »sa stanovišta samoga

sebe« kao »*mouvant*«. Dalju razradu ovog problema i ove usporedbe moći ćemo pratiti u budističkoj teoriji trenutačnosti.

3. U *Heideggerovom* djelu *»Was ist Metaphysik?«* sažeta obradba filozofije pitanja (*»Kena?«*) djeluje gotovo kao analiza naše upanišade. U obadva slučaja polazi se od konstatacije, da onaj tko postavlja filozofsko pitanje, mora »i sam postati pitanjem«. — Što se tiče teme o nemoći bogova, ona u razvoju Heideggerove filozofske ideje postaje u toku vremena sve izrazitijim motivom i u igri lične sudbine. Zaključak spomenutog djela, koje polazi od Hegelova »svijeta okrenutog naglavce, kao da rezimira četiri poglavlja naše upanišade:

»Filozofija se pokreće ovim osebujnim zadiranjem vlastite egzistencije u osnovne mogućnosti postojanja u cjelini:

— najprije pretpostaviti bitak u cjelini — (»ono što je sluh sluha, duh duha i riječ riječi... uvidi, da je *brahman* to, a ne ono što ovdje uvažavaju«);

— a zatim zagaziti u ništavilo (»nespoznatljivo za one, koji spoznaju, a spoznatljivo za one koji ne spoznaju« — »tamo gdje ne doseže oko, ne dostiže riječ ni misao«);

— t. j. osloboditi se idola, koje svatko ima i kojima svatko želi da umakne (»Ako si takav, koja je u tebi moć?«);

— te konačno dati zamah tom talasanju i u njemu se stalno odbijati natrag (»Nisam mogao izvidjeti, što je taj demon«);

— k osnovnom pitanju metafizike, koje ništavilo samo nameće: Čemu radije bitak nego ništavilo? (»Tome je naziv „ta želja", a u tu se želju treba zanijeti... u beskrajnom nenadmašivom svemiru naći uporište«.)«

Dalje zalaženje u usporedbu vodilo bi nas u povijesnu varijaciju ove teme, čija nužda također izgleda logički neizbježna u ovom toku misli. To je varijacija *Yâgjñavalkya-Buddha* na jednoj strani, a na drugoj *Jaspers-Heidegger*. U prvom slučaju može se pretpostaviti vremenski razmak od nekoliko stoljeća. (Vidi obradbu te teme u slijedećem poglavlju!)

Iako i u upanišadi »zagaziti u ništavilo« znači zaći »tamo, gdje ne doseže oko, ne dostiže riječ ni misao«, ipak je ta negativnost više logička nego ontička, jer se osniva na *brahmanu* kao »sveobuhvatnom« (usp. *Jaspersovo »das Umgreifende«*). Tek u budizmu *âtman* gubi i to kozmičko uporište i sukobljuje se s ontičkim ništavilom (*śûnyatâ*).

Aurobindo u svom komentaru ističe, da »*brahman* nije ni predmet spoznajne svijesti *(manas)* ni oblik života«. Ta nam kanstatacija može da posluži kao prijelaz na Iša-upanišadu, u kojoj se iracionalnost misli odražava u još većoj istančanosti pjesničkog izraza.

IŠA — UPANIŠAD

»Istina koja se nalazi iza razuma, života i osjetnosti, treba da bude ta, što transcendirajući rukovodi. To je božanstvo, *deva,* u čijem je posjedu sve. Do tog zaključka došla je Iša upanišad sintezom cjelokupne egzistencije. Kena to isto postiže antitezom egzistencije po sebi, jedinstvene i prevladavajuće, i svega onoga što postoji u raznim oblicima po moći bivstvovanja, koja nije njena bitnost« (nego je *mâyâ).*[11]

Ako ikoji tekst može da zanese snagom neposrednog izraza duh školovan u indijskoj kulturnoj tradiciji, bez obzira na razlike u racionalnim stavovima, onda je to sigurno Iša-upanišad; u većoj mjeri nego i Bhagavad-Gîtâ, koja već po svojoj sintetskoj i sinkretističkoj strukturi podnosi mnoga prilagođivanja, koja su se pojavila kao povijesna potreba. Uz Mahâbhâratu kao najveće epsko djelo u svjetskoj književnosti, indijska rana književnost posjeduje u Iša-upanišadi i jedan od najsažetijih izraza metafizičke poezije.

To potvrđuje i okolnost, da su četiri posljednje strofe postale u hinduizmu molitva čovjeka na samrti i dio posmrtnog rituala. Posljednja je kitica dodata iz Rig-vede. Originalni tekst upanišade zamire u hropcu:

»Um neka pamti djela . . . neka pamti um . . . neka pamti djela . . . neka pamti . . .«

U drugoj se strofi nagovještava nauka o vrhovnom idealu indijske etike — o oslobođenju ili o nesebičnoj djelatnosti. U okviru indijskog determinizma, to je mudrost o »neprianjanju djela uz čovjeka«.

U daljnjih nekoliko kitica izražena je ontološka nauka, koja bi se mogla usporediti sa sintezom grčkog eleatizma i Heraklita. Bitak, koji je za Indijca sinoniman s istinom *(sat),* »kreće se i ne kreće, daleko je i blizu, u nutrini je svega i

---

[11] Aurobindo, Komentar Kena-upanišadi.

svemu je spoljašnji«. Iako miruje, »brži je od misli *(manas)*, osjetila ga nikad ne dostižu, uvijek je ispred njih«.

Ta metafizika spoznaje služi kao uvod u iracionalistički intuicionizam, koji se naučava u srednjem dijelu upanišade (9—14), gdje se ističe relativnost znanja i neznanja, zazbiljnosti i nezazbiljnosti *(sambhûti-asambhûti)*.

Radhakrishnan izvodi iz upanišade zaključak o »jedinstvu kontemplativnog i aktivnog života«. *Max Müller* gleda u ovoj upanišadi preteču budizma, zbog stava prema djelatnosti. *Šankara* je u svom komentaru zaključio, da se djela s izgledom na korist vrše iz neznanja. Dijalektika znanja i neznanja u indijskoj filozofiji uopće osniva se na pretpostavci njihove zajedničke fenomenalne usmjerenosti. *Aurobindo* bit indijskog iracionalizma vidi u »kontradikciji, koja se rađa iz same prirode spoznaje, jer je ona odnos svijesti koja traži i svijesti koja je tražena«.

Nakon ovih nekoliko primjera ne će se vjerojatno filozofski školovanom čitaocu više činiti kao oponašanje Bergsona ovakove rečenice komentatora: »Razum postoji zato, jer je ono, što je s onu stranu razuma iz sebe zahvatilo inverznu akciju.« *(Aurobindo)*

B) VEDÂNTINSKI PANTEIZAM

Kako se moglo nazreti iz citiranih izjava Yâgjńavalkye, a još izrazitije iz spoznajnoteorijske usmjerenosti Kena-upanišade, vedântinski se panteizam već na ovom stepenu razlikuje bitno od spinozijanske panteističke ontologije. Kasnije povijesna paralela u evropskoj filozofiji tražila se u prošlom stoljeću redovno na putu od romantičarskih dedukcija iz Spinozina panteizma do Schopenhauera. Vrlo značajne sudove o smjernicama indijskog mišljenja i njihovim prednostima dao je Nietzsche iz okvira svoga pogleda na svijet. U tim se opažanjima očituje početak trganja »zatvorenih horizonata« u razvoju evropske filozofije 20. stoljeća. Bez obzira na unutrašnje prednosti i opasnosti takva procesa, koji ostaje izvan naše teme, teren za komparativnu filozofiju znatno se pročistio i olakšao, nakon što su na evropskoj strani odbačene mjere prokrustovskih postelja, čak i kad je bila riječ o sistemima, koji su bili neposredno inspirirani indijskim duhom, kao Schopenhauer ili Eduard von Hartmann.

Kako je već u uvodu spomenuto (bilj. 7), od približne adekvatnosti određenih pojmova, koje sami imamo, zavisi u velikoj mjeri razumijevanje stranih kategorijalnih sistema u povijesti. U tom smo već smislu citirali Bergsonove formulacije, koje se za evropske prilike u neočekivanoj mjeri približuju vedântinskim shvaćanjima. Kod Bergsona možemo još govorito o zaokruženom sistemu mišljenja, koji se u svom kategorijalnom zaokretu kao cjelina približava vedânti. Nešto je drukčiji slučaj u načelnoj otvorenosti horizonta egzistencijalističke filozofije, u kojoj se danas općenito nalazi najizrazitije unutarnje približavanje indijskim shvaćanjima.

Na ovoj točki izlaganja čini nam se neophodnim, da se ponovno poslužimo komparativnom metodom. — Već smo ranije *brahman* označili kao »sveobuhvatno«. Spoznajnoteorijska usmjerenost vedântinskog panteizma podudara se u biti s teorijom sveobuhvatnosti *(»das Umgreifende«)*, *K. Jaspersa*, za kojega »bitak u pravom smislu nije ni subjekt ni objekt, nego dolazi do izražaja u cjelini subjektivno-objektivnog rascjepa, te mora da prožme kategorije, da bi im dao smisao i značenje; taj bitak nazivamo sveobuhvatnim«.[12]

U istom je smislu već u Yâgjñavalkyinom posljednjem odgovoru ženi Maitreyî sadržan krajnji vedântinski odgovor na polazno pitanje Kena-upanišade: »Od koga usmjerena misao teži k odredištu?«

C) »TAT TVAM ASI«

Za takvu spoznajnoteoretsku usmjerenost značajna je logička funkcija, koju u upanišadama dobiva tehnički termin *tad*, koji odgovara Aristotelovom *τόδε τι* (»to tu«) kao neposredna datost. Kao *terminus medius* u izvodu vedântinske panteističke teze, *tad* ima dva intencionalna značenja — u odnosu prema *brahmanu* i u odnosu prema *âtmanu*.

O adekvatnosti izvoda vedântinske središnje teze u obliku silogizma moglo bi se raspravljati. U primjeni tog logičkog sredstva, koje je indijskoj klasičnoj filozofiji dobro poznato, naša je svrha isključivo didaktička. Značenje termina *tad* time dolazi dovoljno jasno do izražaja.

---

[12] *Der philosophische Glaube*, München, 1951., 2. izd., str. 27.

Povijesna usporedba stava, koji je prevladavao u starije vedsko doba, sa stavom, koji prevladava u upanišadama, pokazuje, da se i ovdje kao svuda u povijesti središte filozofskog interesa pomicalo od objektivno-ontološkog k subjektivno-noetskom problemu. Iz razloga, koje smo već navodili, taj je razvoj u indijskom mišljenju bio ubrzan i osobito naglašen.

Polazeći od pojma o apsolutnom bitku sveobuhvatnog *brahmana,* dobivamo premisu:

Tad a Brahman

Tad je tu neposredna intuitivna datost, koju treba reducirati na apsolutnu evidenciju prastava znanja. Odnos između *tad* i *brahman* teško bi se mogao filozofski točnije formulirati nego ovim *Husserlovim* riječima, kojima obrazlaže zašto je preuzeo Aristotelov termin *τόδε τι* (»Dies-da«) u svoju filozofiju: »Suprotstavili smo bezličnu posljednju bit i »to tu«. Sada je potrebno, da uspostavimo bivstvenu vezu, koja među njima postoji, a koja se sastoji u tome, da svako »to tu« ima *svoj* stvarni bivstveni sadržaj, koji je u određenom smislu obilježen bezobličnom osnovnom biti.«[13]

Ako riječ *svoj,* koju je Husserl ovdje sam podvukao, prevedemo doslovno na sanskrit sa *âtman,* dobivamo drugu premisu našeg silogizma:

Tad a Âtman

Yâgjñavalkyine oproštajne riječi upućene ženi Maitreyî ocrtavaju metafizički sadržaj ove premise. No, prije nego što uzajamna upotreba termina *brahman* i *âtman* dobije eksplicitnu formu logičkog zaključka:

Âtman a Brahman

potrebno je da čitavu veličanstvenu Chândogya-upanišadu zamislimo kao skolion našeg osnovnog silogizma:

---

[13] *Ideen*. . . *I,* 28. — Prof. *Leo Gabriel* (Beč), u uvodnom eseju za povijest indijske filozofije *E. Frauwallnera* (knjiga I, Salzburg, 1953, str. XII) pokušava da iz perspektive suvremene filozofije dade »uvod u indijsko mišljenje«, pa kaže u vezi s gornjom polarnošću: »Cilj je cjelina, a ishodište, iz kojega polazeći određujemo usmjerenost k cjelini, točka iz koje mišljenje mora da se uputi, da bi uopće moglo doći do cjeline, to je osnova. Kad je posrijedi najobuhvatnija cjelina, onda je to posljednja osnova ili „praosnov".«

Tvam a Âtman
Tad a Âtman

Tad a Tvam, ili: *»Tat tvam asi«* (»To ti jesi«).

Ovdje se bilo koji empirijski subjekt — »se« ili »ti« reducira na transcendentalni subjekt spoznaje, koja još uvijek ostaje u apsolutnim ontološkim okvirima, iako je ovakav logički izvod mogao dovesti već Yâgjñavalkyu do uviđanja, da se krug racionalne spoznaje zatvara tamo, gdje se otvorio; do spoznaje metafizičkog neznanja *(avidyâ).* — Yâgjñavalkyino karakteriziranje apsolutnoga kao *»neti, neti«* (»ne to, ne to«), njegovo povjerljivo ukazivanje na moralnu djelatnost kao na iracionalni putokaz za razjašnjenje problema *âtmana,* ocrtava već konačne i klasične granice indijskog intuicionističkog iracionalizma. (U bilješci uz 29. strofu Šankarine »Âtmabodhe« u hrestomatijskom dijelu spomenuta je još jedna mogućnost logičke interpretacije ovih osnovnih stavova.)

D) MÂYÂ

Shvaćanje da je *mâyâ* »veo iluzije«, od čijih je niti satkana naša predodžba fenomenalne realnosti (usp. u poglavlju o Vedama, bilj. 2), ne ide u okvir starijih upanišada. U Brihadâranyaka-upanišadi nailazimo ne izraz *mâyâ* u onom smislu, u kojem je upotrebljavan i u starijoj vedskoj književnosti, naime kao natprirodna moć bogova, da se očituju pred smrtnicima. Ta se sposobnost postepeno prilagođuje panteističkom okviru pogleda na svijet.

(Brihadâranyaka-up., II, 5, 19)

Uvidjevši to tako, *riši* je rekao (Rig-veda, VI, 47, 18):
»Oblik za oblikom bivao je njegovim obličjem,
to je trebalo da prikaže njegov lik.
U svojim *mâyâma* Indra kroči raznolik,
jer mu je u sprezi do hiljadu konja.«

»Ti konji, to je zapravo on. Desetine i tisuće i mnoštvo i bezbroj, to je zapravo on. To je taj *brahman* bez pretpostavke i bez posljedice, bez nutrine i vanjštine, to je *âtman-brahman* sveobuhvatni. — To je pouka.«

Idealistička se teorija o *mâyi*, koja svoj konačni oblik dobiva kod Šankare, mogla logički razviti iz povijesnog shvaćanja o *mâyi* kao *šakti*, ili natprirodnoj moći bogova, tek u doba kad počinju prevladavati kultovi pojedinih božanstava kao vrhovnih u apsolutnom smislu. Tada *šakti* vrhovnog božanstva, *Îšvare* (dosl. Gospoda), prestaje biti sporadična pojava neke određene moći, nego se totalizira i postaje apsolutnom stvaralačkom snagom svijeta.

Švetâšvatara-upanišad sadržava, možda prvi puta, shvaćanje o *mâyi* kao univerzalnoj stvaralačkoj moći Îšvare. U njoj Šankarina teorija nalazi puno uporište. Zato je zanimljivo usporediti odgovarajuća mjesta s gornjim starijim citatom:

»Trošna je tvar, besmrtan i nerazoriv je Gospod. Nad trošnom tvari i nad duhom vlada jedan bog. Kad se zadubimo u nj i združimo s njime, kad postanemo njegova zbilja, onda smo se konačno odvratili od svemirske *mâye*.« (I, 10)

»Himne u Vedama, žrtve, obredi, isposništvo, prošlost, budućnost i ono što Vede govore,
iz tog izvora propušta sve to stvaralac *mâye*, u tom je izvoru i òstâlo određeno *mâyom*.
Uvidi, da je pratvar *mâyâ*, a Veliki Îšvara da je stvaralac *mâye*.
Čitav je ovaj svijet ispunjen bićima, koja su njegov dio.« (VI, 9—10)

E) PROBLEM BESMRTNOSTI I SLOBODE

Općenitoj potrebi, koja se osjeća u prikazima indijske filozofije, da se pođe od razrade općeusvojenih kategorijalnih pojmova, čija je određenost u indijskoj filozofiji naročito naglašena, nastoji se redovno radije umaknuti, nego je zadovoljiti. — *Helmuth von Glasenapp* je posljednju trećinu svoje povijesti posvetio analizi »glavnih problema pogleda na svijet«. *Dasgupta* je pokušao, da na početku svoga djela ukaže na heuristički minimum kategorija, koje su zajedničke svima. S obzirom na ograničenost prostora i zadatka, ovdje ćemo se zadovoljiti osvrtom na tri kategorije, koje je Dasgupta istakao kao najvažnije: 1) djelatnost *(karman)*, 2) oslobođenje *(mukti)*, 3) duša *(prâna)* ili samosvijest *(âtman)*. — Lako je opaziti, da se treća od ovih kategorija ne da jedinstveno zahvatiti, jer

kao takva u indijskoj fenomenologiji i ne postoji, već zbog metafizičke i teološke izdiferenciranosti sklopa pojmova, koji bi tu trebalo obuhvatiti kao jedinstvo. Zbog te smo poteškoće mi od početka isticali kategorijalnu važnost *sâdhane*, iako se tu radi o kategoriji akta, a ne bitka, na kojoj se osniva indijska disciplina praktičnog uma. Osim toga razne ontološke kategorije »duše« i »duha« vezane su s nekim osnovnim teoretskim stavovima, koji su u raznim sistemima kontradiktorni. Karakteristika je indijske teologije, da u njoj *ne postoji jedinstvena teorija o besmrtnosti duše*. U našem jeziku tim se teškoćama pridružuje još jedna, da nemamo dovoljno apstraktan izraz za pojam *âtman*, koji se jasno razlikuje od pojma »ja« *(aham)*, a označava pojam »sebe«. U našem je jeziku riječ postala toliko funkcionalna, da je izgubila nominativ. Zato je gdjekad prevodimo kao »svojstvo« ili »svojstvenost«. U duhu panteističke metafizike, ni pojam *âtmana* nije se nikada potpuno personificirao.

Izgleda, da Dasgupta kategoriju duše nije dodao prvim dvjema prvenstveno sa stanovišta unutarnje potrebe indijskog pogleda na svijet, nego više zbog važnosti odgovarajućeg pojma u razvitku zapadne kulture i mišljenja. Teškoća uspostavljanja paralelizma između indijskog i evropskog mišljenja na tom području ne nalazi se, međutim, isključivo u pojmovima samim za sebe, nego je već predodređena smislom prvih dviju kategorija, koje su osnovnije.

Indijski je pogled na svijet u biti dinamičan i vitalistički, iako indijska filozofija slobode *(mukti)* tom dinamizmu daje specifično osvjetljenje.

Svijet je rezultat životnog napora. Energija koja održava njegov promjenljivi egzistencijalni raspon energija je djelatnosti — *karman*. Kauzalitet je bitno moralne prirode. Bogovi kao djelotvorna bića podvrgnuti su zakonu kauzaliteta i egzistencijalnom relativizmu, umiranju i preporađanju *(samsâra)* jednako kao i ljudi. Svjetovi bivaju zdrobljeni i raspršeni, kad se istroši energija, koja je u njih iskonski uložena. Oni se preporađaju s mlazovima nove energije. Ti novi mlazovi rezultat su djelatnosti minulih svjetova, jer razlika iskonski uložene i naknadnom djelatnošću ostvarene energije po zakonu o vječitosti *samsâre* ne može nikada biti jednaka nuli.

Indijska teorija evolucije, koja odatle proistječe, nije pravolinijska. Ona zavisi od metafizičkog određenja smisla života,

od ideala najvišeg dobra. S toga je stanovišta indijski pogled na svijet individualističniji nego evropski. Život je vječna tlapnja, od koje se traži oslobođenje.

S druge strane u indijskom determinizmu nema mjesta potpunoj slobodi pojedinačnog djela, jer pojam djelatnosti i njenog kauzalnog efekta nije vezan za individualiziranu svijest, nego za svojstvo djelatnosti *âtmana*. Iskonski problem indijske metafizike — neznanje *(avidyâ)*, i indijski iracionalizam uopće vuku korijen iz ideje o karmičkoj djelatnosti. U formulaciji ove misli približit ćemo se još više indijskom filozofskom duhu, ako je pokušamo prilagoditi koncepciji Heideggerovog djela »Sein und Zeit«, pa kažemo, da spomenuti iskonski problem nije problem bitka (»Sein«) nego egzistencije (»Dasein«).

Metafizici *karmana* odgovara metafizika *mukti* ili oslobođenja. U smislu teorije o *karmanu*, sloboda je moguća jedino kao moralna usmjerenost djelatnosti k oslobođenju. Oslobođenje je izravnanje energetske ravnoteže u moralnoj pozadini određenog toka djelatnosti. To je uravnoteženje, čija je rezultanta jednaka nuli. Ono je moguće jedino u molekularnim, mikrokozmičkim, individualnim razmjerima. U kozmičkom smislu *mukti* nije moguća. Zbog toga je indijska filozofija slobode jednako udaljena od fatalizma kao i od apsolutnog indeterminizma.

Yâgjñavalkyine riječi: »Dobrim se djelima postaje dobar, a zlim zao«, Radhakrishnan interpretira rečenicom: »Naši životi su utjelovljenja naših karaktera.«[14]

Povijesno, ideja o *mukti* plod je vedske teorije o žrtvi, naporu, »izgaranju« *(tapas,* kao osnovni akt askeze). — Skoro po pojavi budizma, ideja *nirvâne* postaje univerzalna i za vedântinsku filozofiju. Doslovno bi se ovaj termin mogao prevesti kao »rashlađenje«. To je metafizika u sferi etičke transcendencije. Personalizacija ili individualizacija ideje *âtmana* na jednoj strani, a potpuni subjektivno-objektivni rascjep ideje *brahmana* na drugoj, vodio bi u ateizam. To znači, da bi ateistička interpretacija indijske filozofije pretpostavljala negaciju njenih temeljnih gledišta. Osim toga, pokušaji takva tumačenja ne bi još uvijek riješili problem logičke mogućnosti idealističkog ateizma do kojega bi se tim putem došlo.

---

[14] *Upanisads*, str. 115.

Na području kategorijalne analize moramo povući zaključak, da u indijskoj filozofiji ne možemo naći ekvivalente našim pojmovima duše, ličnosti i individualnosti. To, međutim, ne znači, da osobito u indijskoj etici ne postoje bitna obilježja, koja, sama za sebe, s našeg zapadnog stanovišta *moramo* okarakterizirati kao izrazito individualističke konzekvencije indijskog stava.

Dvije daljnje konzekvencije panetizma, koje indijski filozofi osobito naglašavaju, navodimo u formulaciji Radhakrishnana:

»Sloboda nije ostvarena realnost *(created entity)*. Ona je plod uviđanja.«

»Poznavalac *âtmana* prestaje biti okaljan djelatnošću.«[15]

Njegova je djelatnost nezainteresirana, no ona je plod »ohlađenja« životne energije u čovjeku. Ona je kruna, ali i vremenski završetak ograničene egzistencije *âtmana*. Ova posljednja osobitost indijske etike, kako ćemo vidjeti, otešćava nam neizmjerno, da shvatimo moralni problem heroja Bhagavad-Gîte, Argjune.[16]

F) PREGLED OSNOVNIH POJMOVA

Odnose osnovnih pojmova filozofije upanišada možemo shematski svrstati ovako:

	Subjektivna strana	Objektivna strana
I. Panteističko jedinstvo:	*âtman*	*brahman*
II. Kozmički tok zbivanja *(samsâra)* djelo je magične moći božanskog stvaralaštva *(mâyâ)*:	*mâyâ*	*samsâra*
III. Fenomenalna je egzistencija posljedica djelatnosti *(karman)*, kao uzroka preporađanja *(punar-bhâva)*:	*punar-bhâva*	*karman*
IV. Intelektualnim naporom i moralnim žarom *(tapas)* postiže se oslobođenje *(mukti)*:	*tapas*	*mukti*

[15] Id., 120.

[16] A. K. Coomaraswamy u djelu: *Hinduism and Buddhism* (1943) pokušava da ovu specifičnost pojma *mukti* karakterizira riječima evropskog mistika Meister Eckharta: »Ljudi koji nisu postigli oslobođenje zgražaju se nad onim što znači najdublju radost oslobođenih ljudi.«

5. KOZMOLOŠKI IDEALIZAM I PSIHOLOŠKI MATERIJALIZAM

Izvod panteističke formule »*Tat tvam asi*« u Čhândogya-upanišadi ima određeni atomistički prizvuk, koji je izrazitije naglašen u nekim drugim odlomcima iste upanišade, a i u drugim tekstovima, gdje se u traženju kozmičkog praosnova ne ide tako duboko. Budući da se u upanišadama nalazi klica filozofskih smjernica svih kasnijih sistema, vrijedno je, u vezi s latentnim mogućnostima, zaustaviti se na kraju ovog prikaza na jednoj od posljednjih obrada filozofije upanišada, u djelu bečkog orijentalista *E. Frauwallnera*.[17] Njegov se prikaz udaljuje od tradicionalnih idejnih okvira, kojih smo se do sada držali i koji neosporno ostaju u prvom planu.

Osnovi indijskog kozmološkog idealizma jesu nauka o *karmanu* i nauka o *prâni*.

Nauka o *karmanu*, kako smo vidjeli, izvedena je iz starijeg vedskog pojma *rita*, a kozmogonijski se razvija iz shvaćanja kozmosa, ili točnije, kozmičke evolucije, u duhu vedskog mitosa o *puruši* ili stvaraocu kao makrokozmičkom čovjeku.

Nauka o *prâni* ili životnom dahu vitalistički je dinamizam, koji odgovara gornjoj predodžbi.

Iz te perspektive treba promatrati problem »elemenata«, iz kojih je izgrađen svijet. Indijski je atomizam jedan od najzamršenijih problema za zapadne interpretacije. Istina je, da se na Zapadu, usprkos ishodišnom antropomorfizmu, uvažavaju prednosti indijskog evolucionizma i vitalizma za nauku o elementima. Na taj dio problematike i Frauwallner stavlja težište u svom prikazu:

S upanišadama »počinje novo razdoblje ljudskog mišljenja. Posrijedi su, doduše, prastara pitanja, ali ona dobivaju novi oblik, a na njih se odgovara u novom duhu. Razjašnjenje se više ne traži u starim predodžbama o bogovima ili u svijetu mitološkog mišljenja, nego se iz novog shvaćanja o stvarima nastoje pronaći nova rješenja, na neki način naučnom jasnoćom. Tu se javlja filozofsko osvještenje u pravom smislu riječi. — Osnovno pitanje, od kojeg se polazi, tiče se nosioca života i sudbine nakon smrti. Odgovara se na taj način, da se

[17] *Geschichte der Indischen Philosophie* (O. Müller Verlag, Salzburg, knj. I, 1953., knj. II, 1956., daljnje knjige slijede).

nosilac života nalazi sad u ovom sad u onom elementu. Glavna struja razvoja protječe tako, da se krug pitanja pomalo širi, a oblici mitološkog mišljenja, koje je najprije davalo mnogobrojne pobude, sve se više zanemaruje i ustupaju mjesto do tada nepoznatom apstraktnom mišljenju... Izvanji svijet, svijet materije, izaziva najprije slab interes... Nailazimo na prastare mitske predodžbe, ali nas zapanjuje brzina, kojom ih se tu prevladava.«[18] — Taj tempo razvitka jasno se osjeća i u vrednovanju povijesnog značenja mitosa o *puruši* u doba upanišada.

Na ovaj su način dovoljno jasno naglašene dvije pretpostavke za bliže razumijevanje indijske nauke o »elementima«:

1. Precjenjivanje uloge primitivnog antropomorfizma svedeno je na kritičku mjeru.

2. Dovoljno je jasno naglašena prednost vitalističkog i evolucionističkog stanovišta.

Bilo je potrebno također, da se danas, nakon izvjesnih kolebanja prethodne generacije, ponovno naglasi, da ovdje nesumnjivo stojimo pred »idealističkom filozofijom arhajskog kova«.[19]

Nakon svega ovoga, po našem je mišljenju potrebno, kad se govori o problemu »elemenata« u indijskoj filozofiji uopće (a ovaj će se problem počevši od budizma sve više komplicirati), da se prvenstveno istakne, i mimo problematiku idealizma i realizma, da indijska nauka o elementima po svojoj osnovnoj strukturi nije nikada bila nauka o *atomima* u evropskom smislu, nego je uvijek ostala na terenu *fenomenalne datosti*. Elementi zbivanja *(bhûtâ)* shvaćaju se općenito kao hrana *(âhâra)*. Ista riječ znači i žrtveni prinos bogovima. »Sva se bića sastoje od hrane«. Još je značajniji u tom smislu izraz »pašnjak« *(goćara)* kao tehnički termin. Ta riječ, koja dolazi od korijena *go-*, govedo, znači u apstraktnom smislu: »područje« uopće, a posebno »vidno polje«, »vanjski svijet« i »osjetnost« u subjektivnom i objektivnom smislu. Tako terminima »hrana« i »pašnjak« možemo da obuhvatimo: 6 osjetila (uključivši razum), njihove objekte pojedinačno i kao cjelinu i odgovarajuće akte opažanja. Kako se elementi fenomenalnosti u raznim školama grupiraju i interpretiraju, kojim se grupama daje prednost i u kojem smislu, to su sekundarna pitanja, koja

[18] Knj. I., str. 94.
[19] *Id.*, 94.

treba razlučiti od osnovnih ontoloških pitanja o njihovom porijeklu i bivstvenim odnosima.

U Chândogya-upanišadi nalazimo vrlo jednostavnu nauku o elementima, koja na prvi pogled može da se uklopi bez teškoća u okvir starogrčkih shvaćanja i da se protumači materijalistički: Prabitak *(sat)* stvara toplinu, iz topline nastaje voda, iz vode nastaje hrana. U čovjeku se najgrublji dio hrane pretvara u izmetine, srednji dio u meso, a najfiniji u razum *(manas)*. Najgrublji dio vode pretvara se u mokraću, srednji u krv, a najfiniji u životni dah *(prâna)*. Najgrublji dio vatre pretvara se u kosti, srednji u srž kostiju, a najfiniji u govor.

Prema tome prvi bi element materije bila vatra, a nosilac života dah. Posljedica njegovog osamostaljenja prema materiji morala bi biti ili davanje prednosti elementu vode, ili zraku ili dualizmu nauke o duši i tijelu. Čak i za ovu posljednju alternativu nalazimo u staroj indijskoj filozofiji tradicionalnu osnovicu u nauci *sâmkhya*, o kojoj će još biti govora.

Zemaljski elementi, međutim, imaju svoje kozmičko porijeklo. Vatra potječe sa Sunca, voda s Mjeseca. Tako i Sunce i Mjesec ulaze u listu elemenata.[20] U tom kozmičkom prelijevanju počinju se nazirati i prve metafizičke teškoće teorije o elementima. Još u starim vedskim tekstovima Mjesec se naziva posudom ispunjenom božanskom ambrozijom, žrtvenim pićem *soma*, koje teče »u obrnutom smjeru«, kao žrtva bogova ljudima. Posuda »Mjesec« ritmički se prazni i puni (mjesečeve faze), a tekućina iz koje nastaje životni dah stvorova potječe kao praelement iz tog žrtvenog kaleža i u njega se vraća u ritmu preporađanja i umiranja. Odavde nije daleko predodžba da je prostor *(âkâša)*, a kasnije vrijeme, u određenom metafizičkom vidu »praelemenat«.

Iz shvaćanja o prostoru kao osnovnom kozmičkom elementu potječe veliki broj mitoloških predodžbi iz vremena upanišada, a s tim je u vezi i okosnica spomenutog arhajskog idealizma. Makrokozmičkom prostoru odgovara u mikrokozmosu »prostor u nutrini srca«. Tu je sjedište »mirnog promatrača«, »svjedoka« *(sâkšin)*, mikrokozmičkog *âtmana*, čija se veza s makrokozmičkim *brahmanom* nikada ne trga. Dok je čovjek budan, *sâkšin* se nalazi u oku. U snu, odvraćen od »pašnjaka« osjetnosti, on se povlači u svoj prostor u nutrini srca

---

[20] Id., 91.

i tone u praelementu, koji je već izrazito transfenomenalne idealističke prirode. Čitav indijski filozofski idealizam, od *upanišada* do *Šankare*, osniva se na teoriji sna.[21]

Paralelno s teorijom elemenata vatra-voda-zrak-zemlja, postoji tako i teorija idealističkog izvoda elemenata, po kojoj se iz kozmičkog daha *(prâna)* razvijaju *spoznajni* elementi *(pragjńâ-mâtrâ* — iz korijena *gjńa-*, znati), a iz ovih se dalje razvijaju elementi stvarnosti i zbivanja. Osim toga, ne samo ovakvi nematerijalni elementi, nego i gornji materijalni elementi gube svoj atomski karakter u pretpostavci, da se elementi ne samo stalno razvijaju jedni iz drugih, nego se isto tako neprekidno jedni u druge vraćaju i iščezavaju u *idealnim sferama.* Element mišljenja kao pojavni oblik »hrane« vraća se u »dah« kao modalitet »vode« i t. d. Čitavo emanaciono polje naše stvarnosti vraća se tako u ništavilo već u običnom svakodnevnom snu. U čemu tada treba da bude kvalitativna razlika između elementa mišljenja i, recimo, elementa vode? I jedan i drugi samo su »hrana«, a praelement, koji se njima hrani i održava u biti je naše neznanje *(avidyâ),* kojega je organ egzistencijalna »žeđa« *(trišnâ).*

Čitava kuća od karata ruši se za drevnog indijskog mudraca na jednom pitanju: »Otkuda besvijesnost dubokog sna?« Razjašnjenje se daje »na način, čija nas smionost zapanjuje i kojoj mora da se divi svatko, tko zna da misli povijesno, s obzirom da su posrijedi tako rana vremena. Iako je duša po svojoj biti spoznaja, ona može da spoznaje samo onda, kad je dano i nešto drugo, što je predmet njene spoznaje. U dubokom snu, međutim, kad se privremeno potpuno povukla iz ovoga svijeta, ne postoji ništa drugo, različito od nje, što bi mogla spoznavati, pa zato tone u besvijesnost. Ta se predodžba bez oklijevanja proteže i na stanje duhovnog oslobođenja i sjedinjenja s univerzalnim duhom, gdje za uvijek prestaje svako svjetovno oblikovanje.«[22]

---

[21] U ovim predodžbama sunčanog mitosa nalazimo i elemente prve seksualne teorije sna. Čovječuljak u desnom oku (predodžba potječe vjerojatno iz smanjene slike nas samih, koju vidimo u zjenici onoga tko nas gleda) utjelovljenje je sunčanog božanstva Indre. U lijevom je oku njegova žena Indrânî. U snu se oni povlače u prostor srca i združuju se, »kao čovjek što u zagrljaju ljubljene žene nije svijestan onoga, što je izvan njega ni što je u njemu« (Brihadâranyaka-up., IV, 3, 21), tako i čovjek u duboku snu doživljava blaženstvo *(ânanda).* (Usp. Frauwallner, I, 63—64.)

[22] Id., str. 68—69.

Iz ovog ekstremnog idealizma, koji svoj snažni pečat daje već nauci ranih upanišada, počinje se gotovo istovremeno razvijati logičkom nuždom i shvaćanje, koje smo u naslovu nazvali psihološkim materijalizmom, a čiju ćemo razradu slijediti u daljim poglavljima.

Radikalno odvajanje mikrokozmičkog *âtmana,* ili duhovnog principa u čovjeku, od rascjepa subjektivno-objektivne datosti, do te mjere, da *âtman* nikada i ne postaje nosiocem individualne svijesti (da nikad ne postaje »ja«, nego ostaje »se«) — vodi nužno do posljedice, da se, najprije, načelno ne razlikuju biološki, fizički i psihički elementi po ontološkom stupnju. Indijska nauka o elementima pretvara se, u izvjesnom smislu, u prave spletove kazuističkih struktura, pristupačnih jedino sa stanovišta specifičnih disciplina praktičnog uma i teorija o »hrani i isposništvu«.

Time što su svi duševni fenomeni izbačeni iz opsega *âtmana*, stvara se brzo sklonost i potreba, da se tretiraju ne samo objektivistički, nego u određenom pretkritičkom smislu i materijalistički. Tako misli i osjećaji, a kasnije (u gjainizmu) čak i karmički uzroci novih rođenja, zajedno s problematičnim psihičkim ostatkom, koji se preporađa iz jednog »nosioca« životnih elemenata u drugoga, postaju vrstom razrijeđene materije (*sûkšam-šarîram* — »profinjeno tijelo«). Tako indijska »psihologija bez duše« nalazi svoj put za tumačenje fenomena podsvijesti i pamćenja, a kako ćemo vidjeti u slijedećem poglavlju, i za negaciju »natprirodnog« karaktera prapsihičkih pojava.

III. BUDDHINA NAUKA

»Znadem dobro, Agjgjivessana, kad obrazlažem nauku skupini od mnogo stotina ljudi, da onda svaki pojedinac misli ovako o meni: „Samo zbog mene asketa Gotama obrazlaže nauku". No to ne treba shvaćati tako. Sigurno je, da Usavršeni obrazlaže nauku za prosvjetljenje ostalih. Ipak, kada završim tako obrazlagati, Agjgjivessana, onda ja usmjeravam i duh svakog pojedinca, da traži smirenje, vodim ga k smirenju, ujedinjujem ga, usklađujem ga. Eto tako se ravnam svaki put, svaki put.«

(Magjgjhima, 36)

I. UVOD

S pojavom nauke *Gotame Buddhe* i *Mahâvire Gjine* (osnivača gjainizma) prestaje ono doba za koje smo rekli, da se u njemu nijedna ličnost ne pojavljuje »izdvojeno u prvoj liniji spoznaje, kao otkrivač svega znanja i vrhovni ideal čitave moralne djelatnosti« i da »još važi pluralističko shvaćanje o otkrivačima najviše istine«. — Sada, u 6. st. pr. n. e., stupamo prvi puta na povijesno tlo. Vodeće filozofske i religiozne nauke pojavljuju se kao tvorevine povijesnih ličnosti, o čijem istupanju pred javnost imamo dovoljno podataka.

Iako budizam smatramo središnjom pojavom azijskih kultura, uključili smo u našu hrestomatiju životopis Gotame Buddhe iz pera jednog nebudističkog suvremenog indijskog filozofa, S. Radhakrishnana, u čijoj zemlji, za razliku od gotovo čitave ostale Azije, budizam znači odavno prevladanu i apsorbiranu prošlost. Ipak, povijesni značaj ranog budizma nalaže da ga prikažemo iz okvira indijske filozofije. U svjetskoj po-

vijesti religija i ideologija Buddhine nauke ostaje, po našem znanju, jedinstven primjer pozitivnog utjecaja koji je izvršio produbljeni tisućljetni razvoj filozofske kulture na kritički stav jedne od najmalobrojnijih vodećih ličnosti čovječanstva. Bilo bi povijesno apsurdno ekspanzivnu snagu budizma svoditi isključivo na sugestivnu moć ličnosti njegovog osnivača, koji je i sam uvijek isticao, da je jedan od mnogih *buddha* (dosl. »budnih«), i da njegova nauka razotkriva i prilagođuje stare zaboravljenje putove ljudskog spoznavanja, čije je neminovno vraćanje u kulturnu svijest zasnovano na snazi logičke nužde i uvjetovanosti ljudske egzistencije na spoznajnom području.

U kasnijoj indijskoj filozofiji redovno se spoznajno-logički motivi budizma zapostavljaju moralno-religioznim. To odgovara osnovnoj povijesnoj tendenciji hinduističke reakcije na pojavu budizma. Hinduizam je bio dovoljno snažan, da apsorbira Buddhinu moralnu nauku usprkos njenoj revolucionarnoj snazi, čija je oštrica bila uperena protiv hegemonije brâhmanske kaste, ali ne i protiv tradicionalnog socijalnog uređenja uopće. Iako taj socijalni motiv sam za sebe nije više bio nov, Buddhina je nauka u cjelini podigla hinduistički moral na viši i univerzalniji nivo. Prilagođena hinduizmu, ona je postala najpogodnije sredstvo indijske kulturne ekspanzije u Aziji. No, da bi mogla postati takvim povijesnim sredstvom, bilo je potrebno, da se njeni spoznajni motivi, a osobito njen negativni stav prema tradicionalnoj dogmatskoj metafizici, potisnu u pozadinu i reduciraju na praosnove. I taj se proces razvijao miroljubivo kroz stoljeća, gotovo paralelno s unutrašnjom stabilizacijom samoga budizma.

Usprkos tim dubokim povijesnim korijenima, lokalnu indijsku interpretaciju budizma ne možemo načelno smatrati dovoljno objektivnom. Zato ćemo se u toku izlaganja sve više priklanjati shvaćanjima, koja prelaze okvire indijskog kulturnog kruga. U Aziji, izvan Indije, takav stav jasno prevladava. U Evropi je slično uvjerenje moglo da uzme šireg zamaha tek u prvim decenijama 20. stoljeća, kad su neki učenjaci iz načelnih razloga pošli da proučavaju budizam u zemljama, gdje on još živi kao najrasprostranjenija religija na svijetu. Taj važni korak učinila je prva ruska škola, koja je tada bila najzna-

čajnija orijentalistička škola u Evropi.[1] — Danas proučavanje u tom smjeru nastavljaju i učenjaci bliski engleskom *Pali Text Society*, ustanovi koja ima glavnu zaslugu za naučno i sistematsko objavljivanje kanonske pâli književnosti na Zapadu.[2]

Zaokret u kulturnopovijesnom značenju, koji indijska misao dobiva s Buddhinom naukom, a koji na Zapadu tek naša generacija dovoljno jasno uviđa, ne isključuje, međutim, pretpostavku, da je njen prikaz potrebno započeti izvodom iz tradicionalnih korijena, od vedskog mudraca Yâgjńavalkye.

2. PÂLI JEZIK I KNJIŽEVNOST

Buddhina je nauka sabrana i sređena u tri skupine, doslovno »košare« *(Ti-pitaka)*, u razdoblju od približno tri stoljeća, na saborima, od kojih je prvi održan neposredno poslije njegove smrti u mjestu *Râgjagaha*, drugi oko sto godina kasnije u mjestu *Vesâlî*, a treći za vladavine slavnog kralja humaniste *Ašoke* (264—277), koji je dao poticaj za širenje Buddhine nauke po ostalim dijelovima Azije. Njegov sin Mahinda otišao je kao prvi misionar na Cejlon, gdje se osnovna kanonska književnost na pâli jeziku sačuvala najvjernije do danas. Ašoka je u svojim ediktima dao uklesati u kamene ploče i stupove mnoge dijelove Buddhine nauke. Neki od tih spomenika pronađeni su u novije vrijeme.[3]

[1] Za sanskritsku je leksikografiju još i danas osnovno djelo u svjetskoj književnosti »Petrogradski rječnik«, koji su u 7 knjiga izradili Böhtlingk i Roth 1852.—75. g. Jednu je od prvih pâli gramatika objavio ruski učenjak iste škole, *J. Minayeff* 1872. Ovdje imamo na umu prvenstveno djela F. Ščerbatskoga, objavljena u prva tri decenija 20. stoljeća. Osnovnim djelom za suvremeno proučavanje budističke filozofije, a posebno za dalji rad lenjingradske škole i samog Ščerbatskog, smatramo studiju, koju je 1918. objavio rano preminuli ruski orijentalist *Otto Rosenberg* na temelju opsežnih studija ove teme u Japanu. (Ovdje ćemo to djelo citirati prema njemačkom prijevodu: *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924. — Na ruskom je djelo objavljeno kao publikacija br. 45 Fakulteta za orijentalne jezike Lenjingradskog univerziteta.)

[2] Mislimo u prvom redu na djelo Edwarda Conze: *Buddhism* (Oxford, 1953) i na radove njegovih suradnika u posljednjih desetak godina.

[3] Od brojnih djela o toj temi spominjemo najnoviju knjigu Fritza Kerna: *Ašoka* (Bern 1956).

Buddhine riječi i govori, kao i sva ostala klasična indijska književnost, čuvali su se u usmenoj predaji. S tim su u vezi stilske osobine *Ti-pitake*, kako ćemo u nastavku još pobliže vidjeti. Nauka je zapisana prvi puta u 1. st. n. e. na Cejlonu, kad je za vladavine kralja *Vattagâmani Abhaye* došlo do političkih nereda i do opasnosti vjerskih progona. To je ujedno doba, kad razvoj novih sanskritskih budističkih škola u Indiji doseže svoj vrhunac, pa i na Cejlonu dolazi do rivalstva novih i starih tradicija u nauci.

Riječ *pâli* znači tekst. Jezik se smatra književnom tvorevinom obrazovanih krugova u Buddhinoj užoj domovini *Mâgadhi*, a spada u grupu *prâkritâ* srednjeg indijskog jezičnog razdoblja. Zbog utjecaja prâkritskih dijalekata pâli se ne može potpuno reducirati na sanskrit, koji se kao književni jezik razvio ranije. Filološki se i u pâli jeziku može razlikovati nekoliko slojeva.[4] Odnos prema sanskritu uspoređuje se gdjekada s odnosom talijanskog prema latinskom jeziku. Sličnost je osobito upadna u razvoju asimilacije konzonanata (*sutta* mjesto *sûtra, atta* mjesto *âtman, nibbâna* mjesto *nirvâna, dhamma* mjesto *dharma* i t. d.; konsonant š potpuno iščezava, a diftonzi *au* i *ai* slijevaju se u *o* i *e*.

Osim glavne podjele kanonske književnosti na tri skupine *Ti-pitake*, postoje i neki drugi kriteriji raspodjele u raznim školama i zemljama. Sva kanonska djela zajedno sadržavaju 84.000 jedinica ili lekcija (*dhamma-kkhanda*).

Glavni dijelovi *Ti-pitake* jesu:

Vinaya-pitaka, djela koja se odnose na redovničku disciplinu Buddhine zajednice (*sangha*).

Sutta-pitaka, glavni Buddhini govori i neka manja pjesnička djela. Dijeli se na pet zbirki (*nikâya*):

1) *Dîgha-nikâya* ili »duga zbirka«, sadržava 52 duga govora.

2) *Magjgjhima-nikâya* ili »srednja zbirka«, sadrži 152 govora srednje dužine. Kao cjelina ova je zbirka možda najpri-

---

[4] Usp. W. Geiger: Pâli. *Literatur und Sprache* (Strassburg, 1916). Iz ovoga djela, koje je do danas osnovno za pâli studije u zapadnom svijetu, uzeli smo i niz drugih podataka u ovom odsječku. — 1951. objavio je kraću pâli gramatiku, bogatu komparativno-filološkim materijalom, *M. Mayrhofer* u Heidelbergu. Od suvremenih azijskih učenjaka na području pâli jezika i gramatike uživa svjetski glas osobito cejlonski *Mahâthera A. P. Buddhadatta*.

stupačnija, a sadržava neke od najljepših stranica budističke proze, iako su sadržajno neki govori iz prve zbirke važniji.

3) *Samyutta-nikâya* ili »zbirka složena po grupama«, sadržava 2889 *sutta* svrstanih u 56 grupa po temi koju obrađuju ili po glavnoj ličnosti koja se u njima pojavljuje.

4) *Anguttara-nikâya*, skupina tema sistematiziranih po broju elemenata u grupama koje se razrađuju, od 1 do 11, sadrži 2308 *sutta*.

5) *Kuddaka-nikâya* ili »kratka zbirka«, sastoji se od niza kraćih djela, od kojih su neka u stihovima. Ovamo spada *Dhammapada*, zbirka od 423 strofe, sakupljene iz raznih dijelova *Ti-pitake*, složene po temama u 26 poglavlja. Ovo kratko djelo obuhvaća sve bitne elemente Buddhine nauke i nesumnjivo je najpristupačnije kao početno štivo. Zato je postalo jednim od najpopularnijih djela ne samo indijske nego i azijske književnosti uopće. Mnoge od tih strofa unišle su i u nebudističku literaturu, na pr. u epose.[5] — Od najljepših pjesničkih djela stare budističke književnosti, sačuvanih u *Kuddaki* vrijedno je još spomenuti: *Suttanipâta* ili »splet pjesama«, te *Theragâthâ* i *Therîgâthâ* ili pjesme Buddhinih učenika i učenica, sažetog oblika, a redovno opisuju doživljaj duhovnog prosvjetljenja. — Konačno u *Kuddaku* spada i glavna zbirka indijskih priča uopće, a ujedno i jedna od najstarijih takvih zbirki u svjetskoj književnosti, *Gjâtaka*. To su 547 pripovjedaka svrstanih oko teme prethodnih života Buddhe. Teme su priča velikim dijelom starije od budizma. Kao zbirka sređene su vjerojatno tek na Cejlonu.

Abhidhamma-pitaka sadrži sedam knjiga dodatih kanonu uglavnom na trećem saboru, sa svrhom da se odrede definicije i tumačenja spoznajnoteoretskih, psiholoških i etičkih pojmova i da budu klasificirani.

Posebno mjesto u najstarijoj pâli književnosti zauzima djelo *Milindapañha* ili »Milindina pitanja«, iz 2. st. pr. n. e. To su razgovori grčko-baktrijskog vladara Menandra s budističkim mudracem Nâgasenom. Ovdje su obrađena u obliku dijaloga

---

[5] Radhakrishnanovo izdanje s engleskim prijevodom (Oxford, 1950) sadržava mnogo komparativnog materijala, osobito iz *Bhagavad—Gîte*. Od novijih prijevoda na slavenske jezike spominjemo poljski prijevod *S. F. Michalskoga* (*Sciezka Prawdy*, Lodz, 1948., 2. izd.) i češki prijevod *V. Lesny* (Praha, 1946).

sva osnovna filozofska pitanja rane budističke nauke na vrlo pristupačan način. Djelo obiluje klasičnim književnim usporedbama, a iznad svega predstavlja *glavni književni spomenik kulturnih i filozofskih odnosa, koji su tada postojali između Indije i Grčke.*

Klasični komentator *Ti-pitake* bio je *Buddhaghoša,* koji je u 5. st. n. e. došao iz Indije na Cejlon. Uz komentare njegovo je glavno djelo *Visuddhi-magga* ili »Put pročišćenja«, kompendij Buddhine nauke.[6]

Veliki gramatičar pâli jezika bio je *Kaććâyana,* nešto mlađi od Buddhaghoše. Njegova se nauka oslanja na već izrađeni sistem sanskritske gramatike, za koju je osnovno djelo *Pâninija.*

Razvoj pâli književnosti nastavlja se do najnovijeg vremena, osobito na Cejlonu i u Burmi.

Naš se prikaz u ovom poglavlju osniva na kanonskoj književnosti u okviru južne ili *theravâda (hînayâna)* škole. O sjevernoj školi *(mahâyâna),* koja se je razvila kasnije pod utjecajem vedântinskog idealizma, a čija su djela napisana t. zv. budističkim sanskritom, govorit ćemo posebno. Važno je spomenuti, da se od početka 20. st. proučavanje osnovne budističke nauke osniva prvenstveno na djelima *Abhidhamma-pitake* i na Buddhaghošinim tumačenjima, t. j. na najranijim sistematskim djelima, koja su donedavno zapadnim čitaocima bila nepristupačna.

Prikaz razvoja pâli književnosti ne bi bio zaokružen, kad se ne bismo osvrnuli na neke specifičnosti duha i stila, koje su za zapadnog čitaoca često isto toliko strane kao i privlačne.

U pogledu redovničke discipline, koju je Buddha ostavio svojim učenicima, potrebno je općenito naglasiti nedogmatski liberalizam njegovog »srednjeg puta«, koji je osuđivao krajnosti trapljenja i isposništva, toliko razvijene u Indiji. S jedne strane Buddha je bio neprijatelj »čudotvorstva«. S druge strane, nije vjerovao u mogućnost iskupljenja. »Buddhe samo pokazuju put.« Napor i uviđaj ostaju stvar svakog pojedinca. U tom je smislu Buddha rekao: »Svatko je sam sebi zaštitnik, svatko je sam sebi utočište,... a i tko bi, iznad toga, mogao biti utočište?« — Pristaše nauke o apsolutnom *âtmanu* poku-

---

[6] U nastavku ćemo važnija djela Ti-pitake, koja smo ovdje spomenuli, citirati skraćeno inicijalima (D. N. — Dîgha—nikâya, M. N. — Magjgjhima-nikâya, V. M. — Visuddhi-magga i t. d.)

šavaju još i danas, da i iz ovih riječi izvuku dokaz za svoju tezu. Jasno je, ipak, iz niza drugih tekstova, da se one odnose na problem discipline njegovih sljedbenika. — Problem »kodifikacije« na ovom području najkarakterističniji je u opisu posljednjih dana Buddhinog života (*Mahâparinibbânasutta*, D. N. 16):

»Ânanda, što još očekuje redovnička zajednica od mene? Nauku sam izlagao ranije, a da nisam razlikovao unutarnju i vanjsku. Učiteljeva ruka sad više ne upravlja poukom. Možda je netko mislio: „Ja ću upravljati redovničkom zajednicom“, ili: „Redovnička zajednica će se ugledati u mene.“ Taj će možda u budućnosti upravljati redovničkom zajednicom, no Usavršeni se, Ânanda, više ne bavi takvim mislima... Ja sam, uostalom, star, pod teretom godina, oronuo, ispunio sam svoje vrijeme. Osamdeset mi je godina. O Ânanda, ja sam kao stara kola, čije se osovine još drže povezane konopima. I tijelo Usavršenoga još korača, kao da je povezano konopima... Mogli biste možda pomisliti kasnije: „Nema više Učiteljeve riječi, nemamo više Učitelja.“ Ne treba tako promatrati stvari, Ânanda! Nauk je pravilo, ja sam vam ga pokazao i poučio vas, on neka vam bude učitelj poslije moje smrti... Ako redovnička zajednica bude željela, poslije moje smrti, može da ukine manje i sporedne propise.«

Problem stila u Ti-pitaki nije samo estetski važan. Iz povijesnih i sistematskih razloga potrebno je, da se na njega i ovdje osvrnemo.

»Postepeni nastanak kanona možemo zamisliti tako, da se je u pojedinim samostanskim zajednicama sačuvala uspomena na govore i razgovore učiteljeve. Odatle potječe stalni uvod: *evam me suttam*, „ovako sam čuo“. Na većim skupovima, kao što su bili koncili, ti su se pojedinačni prilozi provjeravali i usvajali. Na taj je način materijal stalno rastao i dijelio se u razne zbirke. Takav nastanak razjašnjava činjenicu, da je već od početka postojała mogućnost formiranja škola... Tako je u prvih 200 godina nakon Buddhine smrti vjerojatno bilo sakupljeno glavno mnoštvo kanonskih tekstova. Naslovi koje nalazimo na natpisima iz 3. st. pr. n. e.... pokazuju, da je u to doba kanon imao istu raščlanjenost kao i kasnije. Predaja kanona bila je u prvim stoljećima isključivo usmena. Na-

čin, kako je pâli kanon nastao, i njegova usmena predaja kroz skoro četiri stoljeća, može da nam razjasni mnoge osebujnosti, koje tu srećemo. Raznovrsnost priloga, kako u pogledu vremena, tako i u pogledu porijekla,... morala je dovesti i do proturječja. — Možemo tako razumjeti shematski karakter kanona i mnogobrojna ponavljanja. Usmenom predajom je uvjetovano, da se događaji i okolnosti, koji se prirodno češće spominju, ponavljaju u stereotipnom obliku i istim riječima. Mnogo toga, na što stalno nailazimo u tekstovima, očito spada u neophodnu tehničku opremu redovničkog znanja. U to ubrajam nizove sinonimnih izraza, koji se stalno ponavljaju, način raspravljanja u pitanjima i odgovorima, koji skoro da nalikuju na formulare redovničkih ispita, parabole i usporedbe, stihove za memoriranje.«[7]

»Ovakav način predaje osjeća se, međutim, vrlo neugodno u prikazu najstarijeg budizma, jer se neke stvari, a u prvom redu neki dijelovi nauke, uvijek prikazuju i obrađuju na isti način, kad god je o njima riječ. Posljedica je, da su neke važne točke nauke zapravo samo jedamput izražene, jer se uvijek vraća ista ukočena formula, kad god se do njih dođe. To bitno otežava razumijevanje. Nedostaje nam osvjetljenje teme s raznih strana, koje predmet dobiva, kad se promatra i opisuje u raznim prilikama i vezama.« To se tim više osjeća, kad se uvaži, »da među glavne osobine Buddhine spada upravo njegova nevjerojatna spretnost, kojom izlaganje nauke prilagođava slušaču u svakoj prilici, zahvaćajući je s prave strane.«[8]

Usprkos svim tim prigovorima malo je koji zapadni pisac, koji je proučavao ovu književnost, mogao »da se otme utisku, da ovdje nailazimo na istinski doživljena sjećanja« u pojedinim jednostavnim prikazima ili slikama.[9]

Ljepotu Buddhinog izražaja i eleganciju stila, na koju tako često nailazimo u djelima *Ti-pitake*, po općem je priznanju najbolje uspio da prenese u prijevodu njemački učenjak *K. E. Neumann* početkom ovog stoljeća. Citirat ćemo zato njegovo gledište riječima njegova talijanskog suradnika G. *De Lorenza:*[10]

---

[7] Geiger, *Pâli*, 7—8.
[8] Frauwallner, I, 151—2.
[9] Geiger, id.
[10] *India e buddhismo antico*, Bari, 1926., 5. izd., str. 199.—201.

»Gotama je posjedovao snagu, poput Shakespeara, da kristalizira u savršeno čistim i bistrim oblicima svojih riječi svaku sliku iz života i svijeta, koji ga je okruživao. Zato se ova umjetnost Gotamina može promatrati... kao trajni stvaralački akt, iz kojeg su se u kasnijim tisućljećima razvile mirijade oblika budističke umjetnosti po čitavoj Aziji... Prema Neumannovim riječima, u Gotaminim govorima... čitalac ne će naći opis triju godina ili triju dana iz života nekog proroka, nego će vidjeti velike i snažne slike, koje pred njegovim očima žive u neizbrisivim bojama. Ne će čitati isprepletene priče i pričice... ne će slušati propovijedi za slabe časove i slabe duhove, nego će čuti razgovore za snažne duhove, kao u Platonovom »Symposionu«... Ne će čuti prijetnje i obećanja, nego će doznati sve istančanije i intimnije misli, kakve su doživljavali ti smireni mislioci razmatrajući šarenu pozornicu svijeta, istražujući gotovo za vlastitu razonodu, uz podsmijeh. Razotkrit će tragove i otiske umjetnika, u kojima se odrazuje bogat svijet vječitih likova, uzvišenih, a i lakoumnih poput ptica pod suncem, kao i paklenskih, sličnih noćnim strašilima.«

I ovdje se uz estetske kvalitete ističu bitno filozofske, čuvene po snazi Buddhinog izraza, čija su najbolja potvrda njegove prve refleksije nakon »probuđenja«, njegov »lavovski rik«:

»Samostalno sam se uzdigao do spoznaje. Na koga da se pozovem?«

Takve su izjave inspirirale i *Nietzscheov* sud u »Antikristu« (paragr. 20):

»Budizam je sto puta realističniji od kršćanstva. On sadržava baštinu hladnog i objektivnog znanja o postavljanju problema, a pojavljuje se nakon stotina godina neprekidnog filozofskog pokreta. Kad se on pojavljuje, pojam »bog« je već zastario. Budizam je doista i po svojoj spoznajnoj teoriji jedina pozitivna religija, koju poznaje povijest. On više ne kaže: „Bori se protiv grijeha", nego, dajući pravo realnosti, kaže: „Bori se protiv bola!" — Duboko se razlikuje od kršćanstva po tome, što je već nadmašio zavaravanje samoga sebe moralnim pojmovima, pa se — izraženo mojim jezikom — nalazi s onu stranu dobra i zla.«

3. BUDDHA I YÂGJÑAVALKYA

Uspoređujući Buddhinu nauku s Yâgjñavalkyinom, napominje se, uz hipotezu da vremenski razmak između njih dvojice nije veći od nekoliko stoljeća, još i okolnost da su živjeli u bliskim pokrajinama sjeveroistočne Indije. Yâgjñavalkyin prijatelj, kralj Gjanaka, vladao je pokrajinom Videha, gdje je i Buddha dolazio da propovijeda.

U citiranim istupima Yâgjñavalkye ističu se ovi momenti:

1. Traženje je prapočetka *ad infinitum* apsurdno. Izvor vlastite svijesti ne možemo materijalno transcendirati, jer bismo time njeno uporište »prepustili psima«. — Značajno je, da je sjedište te svijesti još u »srcu«.

2. Svođenje elemenata fenomenalnosti na prostor *(âkâša)*.

3. *Karman* postaje osnov nauke o preporađanju.

4. *Âtman* kao metafizički princip svijesti nadomješta ontičku funkciju sveobuhvatnog *brahmana*.

Razrada ovih stavova u smislu budističkog razvoja dovoljna je, da dade uvid u specifičnost osnovne spoznajne nauke, koju nalazimo u kanonskoj književnosti, o analitici elemenata, percepcije i subjektivno-objektivnih odnosa, koji odatle nastaju za svijest.

Ad 1. U vezi s razvojem budističke nauke o elementima, koja je nesumnjivo najzamršeniji dio budističke spoznajne teorije i izvor velike većine nesporazuma i krivih tumačenja na Zapadu, pisao je spomenuti ruski orijentalista O. *Rosenberg:* »Prema najstarijoj analizi sastoji se ljudsko tijelo iz materijalnih dijelova, koji se na njemu mogu primijetiti . . . i iz niza osjetnih organa, od kojih su budisti zadržali pet — oči, uši, nos, jezik i kožu. Riječ tijelo treba razumjeti u širokom smislu, jer među njegove dijelove spada i svijest, čuvstva i drugi psihički elementi.« — U budizmu se »promijenio iz osnova objekt analize. Od tjelesne, materijalne čahure, ispunjene duhovnim elementima, čovjek je postao nešto svijesno, što predmete vanjskog svijeta doživljava pomoću t. zv. „organa". Taj je obrat mogao izazvati niz bitnih promjena u terminologiji. Budisti su, međutim, zadržali stare termine, ali su im dali novo značenje. „Organi" *(indriya)* nisu više oni or-

gani, o kojima se prije govorilo, nego su „čisti" organi, „u pravom smislu riječi", t. j. ne tjelesni, materijalni organi, nego prije neke vrste „sposobnosti" gledanja, slušanja i t. d., ili „akti" gledanja, slušanja i t. d.... Za sada je dovoljno napomenuti, da je pojam materijalnog osjetnog organa zamijenjen pojmom akta, t. j. pojave koja već spada u područje psihološke analize.«[11]

Ad 2. U okviru vedântinske ontologije o sveobuhvatnom *brahmanu*, svođenje elemenata fenomenalnosti na prostor (shvaćen više metafizički nego transcendentalno) moglo je biti krajnji stupanj apstrakcije. Uvođenje vremena kao kategorije istog reda nije, doduše, izostalo, no vrijeme je moglo postati prostoru nadređena kategorija prvenstveno u takvu sistemu spoznajne metafizike, koja više nije vezana za ontologiju sveobuhvatnosti. Ako se u spoznajnoj metafizici budizma još može govoriti o apsolutnome u svjetovnim odnosima, onda je to moguće jedino u smislu Husserlovog »Zeitbewusstsein« ili Bergsonove »durée«.

U *Atthasalini,* osnovnom komentaru *Abhidamma-pitake* čitamo:

»Mudrac je u vremenu izrazio misao, a mišlju je izrazio vrijeme.

Nakon takve definicije, moguće je razjasniti pojave po njihovim kategorijama.«

Ad 3. U Brihadâranyaka-upanišadi (III, 4, 2) Usasta Čâkrâyana ne zadovoljava se s Yâgjñavalkyinim izvodom panteističke formule »tat tvam asi«, ili *brahman* = *âtman,* u kozmološkim okvirima, koje smo u prošlom poglavlju citirali.

»Ti si to rastumačio, kao kad bi netko rekao: „Ovo je krava, ovo je konj". Ali, razjasni mi *brahman,* koji je očit i ne udaljuje se iz dogleda, *âtman* koji je u svemu.« — »To je tvoj *âtman,* koji je u svemu.« — »Šta je, Yâgjñavalkya, to što je u svemu?« — »Ti ne možeš vidjeti ono, što pogledom gleda, ne možeš čuti ono, što sluhom sluša, ne možeš razumjeti ono, što razumom razumijeva, ne možeš spoznati ono, što spoznajom spoznaje. To je tvoje svojstvo *(âtman),* koje je u svim stvarima. Sve ostalo je patnja i prolaznost.«

---

[11] O. c., 85—86.

Ovdje mnogoznačna riječ *ârtâ* (zlo, patnja i prolaznost) izražava *implicite* ono što je u Buddhinoj nauci označeno sa tri osnovna izdiferencirana pojma, koji izražavaju njegov negativni stav prema tradicionalnoj spoznajnoj teoriji, etici i metafizici:

aniććatâ-dukkhatâ-anattatâ

(nepostojanost ili trenutačnost svih elemenata egzistencije, patnja kao rezultat svakog karmičkog zbivanja, negacija apsolutnog *âtmana* ili transcendencije subjekta).

Od srednjeg od ovih principa, ili od etičkog aspekta nauke o *karmanu*, polazi Buddhina nauka. Njen cilj se više ne naziva *mukti*, nego *nirvâna* (pâli: *nibbâna*). Etimološki riječ znači »rashlađenje«, no njen je filozofski smisao određen ostalim dvama principima, koji u gornjoj formuli okružuju ideju svemirske patnje.

Ad 4. Suprotnost dvaju pogleda na svijet očituje se u suprotnosti dviju osnovnih formula:

»Tat tvam asi« (»To si ti« — *âtman)* i
»Na me so atta« (»Ovo *nije* moj *âtman«).*

Dvije i po tisuće godina trudi se čitava indijska filozofija, da relativizira i ograniči Buddhinu negaciju *âtmana*. Među autentičnim predstavnicima budizma nije, međutim, nikada postojala sumnja o njenom univerzalnom važenju. Ublaženje suprotnosti pokušavalo se postići na dva načina:

a) S hinduističkog stanovišta Buddhina se povijesna autentičnost nastoji umanjiti na taj način, da ga pokušavaju proglasiti za »sunčano božanstvo, koje je sašlo s neba, da donese spasenje kako ljudima, tako i bogovima, da ih oslobodi svih zala, koja su uključena u pojmu smrtnosti« . . .[12]

Mitologiziranje Buddhine ličnosti naišlo je na širok odjek u kasnijem *mahâyâna* budizmu. Ipak to nije moglo ići na štetu principa o *an-âtmanu*, kako je to hinduizam želio da nametne.

b) Kako ćemo u kasnijim poglavljima vidjeti, *mahâyâna* škole dale su neke od najdubljih predstavnika indijske i azijske idealističke filozofije uopće. Na tome je terenu jedino

[12] A. K. Coomaraswamy: *Hindouisme et bouddhisme*, str. 98.

moglo doći do zbliženja s tradicionalnim oblicima indijskog idealizma. Idealističkom apsolutizmu hinduističkog sveobuhvatnog *âtmana,* budistički idealizam suprotstavlja idealistički relativizam nauke o svemirskom ništavilu *(šûnyatâ).* Osnivač te nauke bio je *Nâgârgjuna,* u 2. st. n. e.

Iz uzajamne uvjetovanosti subjekta i objekta, budistički idealizam tih vremena zaključuje, da postoji samo svijest. — Ta osnovna nauka naziva se *vigjñâna-vâda.* Ona se razvija paralelno i istovremeno s naukom o ništavilu *(šûnya-vâda),* a glavni su joj predstavnici *Asanga* i *Ašvaghoša,* približno suvremenici Nâgârgjune.

Iz nauke o svijesti kao jedinoj opstojnosti proizlazi, da »*karman* i zablude proistječu iz diskriminacije. One se šire kao posljedica diskurzivnog mišljenja, a obustavljaju se ništavilom.« »Kad iščezne objektivna sfera mišljenja, iščezava i predmet, koji se da determinirati.«[13] — Konačni je zaključak iz nauke o nerealnosti *samsâre* (fenomenalnosti) s jedne strane, a *nirvâne* s druge, da su ove dvije polarne sfere zapravo identične i jednako ništetne. — Postignuće *nirvâne* iz te perspektive čini se da je olakšano, jer više ne postoji radikalna odvojenost, tako da ne samo put askeze, nego i ličnost Buddhe kao učitelja lako poprima simboličko i relativizirano značenje, kao i ličnosti indijskih bogova s gledišta Šankarinog apsolutnog idealizma.

Obim strujama zajednička je duboka iracionalistička crta i mistički interes.

Iako se suprotnost u nauci o *âtmanu* u biti nije smanjila, stvorena je među idealističkim školama dovoljno široka osnova za infiltraciju hinduističkih shvaćanja, prvenstveno putem mitologije, kako ćemo kasnije još vidjeti. *Izvorna Buddhina nauka ostala je, međutim, pored svih idealističkih i realističkih skretanja, za razliku od čitave ostale indijske filozofije, čisti fenomenizam, a ontologiji sveobuhvatnosti suprotstavlja se ovdje metafizika irelacionalnosti n i r v â n e.*

Pošto smo u ovom uvodu pokušali da dademo perspektivni prikaz filozofskih mogućnosti budizma, koje su se razvijale u doba indijske skolastike (u prvim stoljećima naše ere), nastojat ćemo, da u daljnjem prikazu Buddhine nauke, na osnovu

[13] Candrakîrti, *Prasannapada* (6. st. n. e. — Prema engleskom prijevodu E. Conze u *Buddhist Texts,* Oxford, 1954., str. 167. i 169.)

autentičnih tekstova, izvedemo osnovna obilježja Buddhinog arhajskog kriticizma. Kao uvod u taj izvod neophodno je, da u najkraćim crtama dademo pregled strukturnog shematizma, koji je u svakom izvornom prikazu tako snažno izražen iz već spomenutih stilskih razloga u formulaciji tekstova *Ti-pitake*.

4. STRUKTURA SISTEMA

»Buddha je bio jedan od prvih malobrojnih mislilaca najranijih vremena, koji su uveli određene filozofske termine i frazeologiju uz jasnu filozofsku metodu.«[14]

Vodeći računa o tome, kao i o neminovnoj okolnosti, koju smo ranije spomenuli, da se ovdje starim terminima često daje novo značenje, potrebno je da najprije razjasnimo značenje riječi, kojom Buddha i njegovi sljedbenici nazivaju svoju nauku — *dhamma* (sanskr. *dharma)*. Termin je izveden iz korijena *dhar-*, koji znači »nositi«. Buddha ovim izrazom označava svoju nauku o prirodnom zakonu, koji je u biti zasnovan i »nošen« na moralnoj podlozi, kako ćemo kasnije vidjeti. Otuda se smisao termina grana u dva smjera, pa s jedne strane označava zakonitost u smislu pravednosti i ispravnosti (legalitet i moralitet), a s druge zbiljsku osnovu fenomenalnog zbivanja, čija je struktura, kako ćemo vidjeti, složena od »elemenata«, koji se također nazivaju *dhammâ* (u pluralu). Budući da elementi zbilje nisu još i elementi »stvari o sebi«, to izraz *dhamma* u ovom značenju konačno prima i značenje fenomena ili pojave uopće, u smislu onakve »objektivne realnosti« kakovu fenomenu pridaje Kant, ili neposredne datosti u Schelerovom intuicionističkom smislu.

Već smo spomenuli klasičnu sistematsku podjelu Buddhine nauke na tri dijela: etiku *(sîla),* nauku o meditaciji *(samâdhi)* i nauku o spoznaji *(paññā)*. U vezi s tom podjelom, tri strukturne sheme daju pečat toj nauci. U slijedećem prikazu udaljit ćemo se od klasične razdiobe u toliko, što ćemo strukturu meditacije razmatrati na posljednjem mjestu.

Osnovna etička shema sadržava »četiri plemenite istine« *(ćattari-ariya-saććâni)* sa »osmoročlanim putem«, koji vodi k oslobođenju *(atthangika-magga)*. U spoznajnoj nauci središnji položaj zauzima shema od 12 članova ili karika *(nidâna)*

---

[14] Dasgupta, I, 88.

koji uvjetuju nastanak i tok egzistencije *(patićća-samuppada)* unutar univerzalnog toka zbivanja *(samsâra)*. Nauka o meditaciji osniva se na dvije četvoročlane ljestvice, od kojih se prva i osnovnija *(rûpa-gjhâna)* odnosi na redukciju *(vikkhambhana)* oblika svijesti, a druga *(arûpa-gjhâna)* na redukciju kategorija spoznaje.

Pojmu fenomena u najširem smislu odgovara izraz *dhamma* jednim od svojih specifičnih značenja. Pojmu objekta odgovara termin *visaya*, koji u prvom redu znači područje. Prema budističkoj transcendentalnoj analitici, objekt je trenutačni kompleks zbiljskih elemenata. Za osnovnu fenomenološku analizu važne su dvije kategorijalne sheme: pet ogranaka osjetnosti *(pańć' upâdâna-kkhandha)* i 18 elemenata osjetnosti *(dhâtu)*.

Strukturna shema nauke o meditaciji po našem je mišljenju najzanimljivija sa stanovišta suvremene zapadne filozofije, jer sadržava jasno izraženu metodu fenomenološke redukcije.

Sve te osnovne strukture formulirao je sam Buddha, a nalazimo ih u najstarijim dijelovima Ti-pitake. Pojmovni opseg našeg prikaza ostaje u principu u okvirima najstarije budističke fenomenologije *(abhidhamma)*, kojoj po potrebi dodajemo tumačenja osnovnog i najortodoksnijeg komentara, Buddhagosine »Visuddhimagga«.[15]

A) SÎLA (ETIKA)

»Mene, koji ovako govorim, ovako naučavam, optužuju neki askete i brâhmani, bezrazložno, proizvoljno, lažno i neopravdano, ovako: „Rušilac je asketa Gotama; on propovijeda rušenje, uništenje i odricanje pravoga života." — A ja, učenici, naučavam samo jedno, danas kao i ranije: bol i iskorenjivanje bola.« *(M. N.*[22]*)*

[15] Prvi su se prijevodi dijelova *Abhidhamme* pojavili u prvim decenijama ovoga stoljeća, a cjelina nije prevedena ni do danas na evropske jezike. Potpuni su i vjerodostojni prijevodi *Visuddhimagge* objavljeni tek posljednjih godina. Ipak je još od vremena prvih radova O. Rosenberga i Šćerbatskog neosporno i općenito usvojeno gledište, da su upravo ova djela glavni autentični osnov za studij izvorne budističke filozofije. Upoznavanje zapadnih čitalaca s tim djelima zasluga je suvremene cejlonske *theravâda* škole, od čijih radova spominjemo: *Nyanatiloka, Guide through the Abhidhamma Pitaka* (Colombo, 1938), zatim prijevod *Visuddhimagge* na njemački od istog autora (Konstanz, 1952), i engleski prijevod istog djela, koji je objavio *Nânamoli* (Colombo, 1956). — Naši su citati iz *Visuddhimagge* prema pâli tekstu u izdanju »Pali Text Society« (London, 1920—21).

»Četiri plemenite istine« od kojih dolazi Buddhina nauka o odvraćenosti od fenomenalne egzistencije *(samsâra)* jesu:

I. bol *(dukkha)*,
II. nastanak bola *(dukkha-samudaya)*,
III. prestanak bola *(dukkha-nirodha)*,
IV. osmoročlani put koji vodi do prestanka bola *(dukkha-nirodha-atthangika-magga)*

Dijelovi »osmoročlanog puta« jesu:

1. ispravni nazori *(sammâ-ditthi)*,
2. ispravne namjere *(sammâ-samkappa)*,
3. ispravan govor *(sammâ-vâćâ)*,
4. ispravna djelatnost *(sammâ-kammanta)*,
5. ispravan način života *(sammâ-âgjiva)*,
6. ispravan napor *(sammâ-vâyâma)*,
7. ispravna pažnja *(sammâ-sati)*,
8. ispravna meditativna sabranost *(sammâ-samâdhi)*.

Jednostavnost i naturalizam, kojim Buddha opisuje izvorni doživljaj svoga filozofiranja — bol, odaju već na prvom koraku pečat kritičkog i sistematskog duha:

»Ovo je, učenici, plemenita istina o bolu: Rođenje je bol, starost je bol, bolest je bol, smrt je bol. Biti združen s onima koje ne volimo, to je bol, biti rastavljen od onih koje volimo, i to je bol. Ne postići ono za čim težimo, to je bol. Ukratko: pet ogranaka, od kojih je složena egzistencija, jesu bol.

Ovo je, učenici, plemenita istina o nastanku bola: To je ona žeđ, što izaziva uvijek nova rođenja, što se združuje s radošću i strašću, što radost nalazi sad tu sad tamo, to jest: žeđ požude, životna žeđ, žeđ za vlašću.«

Iz ovog uviđaja polaze tri »puta pročišćenja«: iskupljenje iz karmičkog determinizma putem kreposti; analitička spoznaja uvjetovanosti egzistencije i njenih elemenata; meditativna odvraćenost od afirmativnih i negativnih stavova prema problemima bitka i nebitka i njihova redukcija na kategorije čiste savjesti.

Analitički dio svoje etike započinje Buddhagosa ovim citatom iz djela *Patisambhidâ* (»Analitika«), koje spada u *Khuddaka-nikâyu Ti-pitake:* »Šta je etika? Postoji etos volje, etos duhovnog stava, etos u obuzdavanju i etos u nevršenju prekršaja.«[16]

Praktični moral Buddhinog sljedbenika izražen je u jednoj subjektivnoj i jednoj objektivnoj shemi:

a) Pet duševnih sposobnosti *(indriya)* ili snaga *(bala):*

1. pouzdanje *(saddha),*
2. odlučnost *(viriya),*
3. pažnja *(sati),*
4. sabranost *(samâdhi),*
5. spoznaja *(paññâ).*

b) Pet osnovnih vrlina *(sîla):*

1. Ne ubijati nikoje »dahom obdareno biće«.[17]
2. Ne uzimati ništa što nam nije dano.
3. Kloniti se razvratna života.
4. Ne lagati.
5. Suzdržavati se od opojnih pića.[18]

---

[16] V. M., 6—7.

[17] Ovaj princip, koji nije samo budistički, najstrože je primijenjen u gjainizmu. (Vidi slijedeće poglavlje!) Buddha, primjenjujući svoje pravilo »srednjega puta«, odgovara na pitanje dvorskog ljekara Gjîvaka o vegetarizmu: »U tri slučaja kažem, Gjîvaka, da se ne jede meso: kad ga vidimo, kada ga osjećamo, kada sumnjamo, da nam je ponuđeno.« (M. N. 55.). — U Manuovu zakoniku (Vidi poglavlje o epovima) kaže se: »Tko pristaje na ubijanje, tko udara, tko ubija, tko kupuje i prodaje, tko kuha, tko služi, tko jede — svi su ubojice.« (V, 51)

[18] Ovo su opća ili »manja« pravila, koja važe i za laike. Za pripadnike Buddhine asketske zajednice važi još niz pravila, među kojima su osnovna: jesti samo jedamput dnevno, ne kasnije od podne; ne posjećivati predstave ni javne priredbe; ne nositi ukrase; spavati na jednostavnom ležaju; ne primati novac, dragocjenosti, nekuhanu hranu, sluge ni robove; ne baviti se trgovinom i t. d.

Središnji položaj discipline praktičnog uma u svim sistemima indijske filozofije dovodi nužno do isticanja fenomena pažnje ne samo u praktičnoj nego i u teorijskoj filozofiji.[19] Nauka o pažnji razrađena je i terminološki, osobito u budizmu, u cijelom registru moralnih i spoznajnih izvoda, od savjesnosti *(appamâda)*, od koje polazi aforistički prikaz budizma u Dhammapadi, preko raznih »osjenčanih« oblika pažnje i zadubljenosti, koji noetski prethode dostignućima spoznaje i meditacije, pa do konačne potpuno smirene i »rashlađene« *(nirvâna)* »budnosti« *(buddhatâ)*.

Fenomenologijom pažnje već rani budizam nastoji da premosti u biti onaj isti jaz, koji je konstatirao Kant između čistog i praktičnog uma.[20] U etičkom dijelu *Visuddhi-magge* perspektive tog prijelaza otvaraju se prirodno na svakoj točki, gdje se problematika moralnog kazuizma povlači na ishodišne fenomene pažnje i savjesnosti:

»Kao što se obuzdavanje osjetnosti postiže pažnjom, tako se čistoća u načinu života postiže odlučnošću volje.«[21]

»Svrha je discipline obuzdanost, svrha je obuzdanosti, da se izbjegne kajanje, svrha je izbjegavanju kajanja radost,

---

[19] U najužoj vezi s aktualnošću indijske filozofije vrijedno je napomenuti spoznajnoteoretsko i metafizičko značenje, koje fenomenologija pažnje dobiva u Bergsonovoj i Husserlovoj filozofiji. Za Bergsona je racionalna spoznaja svijeta u cjelini proizvod iluzije »diskontinuiteta«, koji stvara pažnja »u tekućoj masi naše psihičke egzistencije kao cjeline«. Kao što je pažnja stvorila »diskontinuitet niza akata«, »kao što ih je umjetno razlučila i razdvojila, isto tako mora da ih naknadno ponovno poveže umjetnom vezom. Tako se zamišlja neko ja, amorfno, indiferentno, nepokretno . . « koje u biti »nije nikakav realitet«, nego samo »oznaka za svijest« i t. d. (Vidi »Evolution créatrice«, 62e éd., str. 3—7.) — Ovih nekoliko natuknutih formulacija, koje nalazimo na početku Bergsonova djela mogu isto tako dobro da posluže, ako se žele ocrtati glavne smjernice budističke metafizike spoznaje, na čijem se dnu nalazi ista »tekuća masa psihičke egzistencije«, isti »doživljajni tok« »konstitutivne svijesti« o kojoj govori Husserl, a čiju konstitutivnu moć otkriva ista »intuicionistička« ili »eidetska« funkcija pažnje. Za usporedbu s Husserlom vidi bilj. 38 ovoga pogl.

[20] Usporedi Kantovo pitanje: »Da li se čisti um susreće i u praktičnoj upotrebi, da li tu vodi do ideja, koje dosežu do najviših svrha čistog uma, koje smo upravo naveli, te da li nam sa stanovišta svog praktičnog interesa ne bi mogao pružiti ono, što nam je sa spekulativnog stanovišta u potpunosti odbio?« (»Kritika čistog uma«, A 804, B 832.)

[21] V. M. str. 40.

svrha je radosti zadovoljstvo,[22] svrha je zadovoljstva smirenje, svrha je smirenja sreća, svrha je sreće sabranost, svrha je sabranosti spoznajni uvid, svrha je spoznajnog uvida odvraćenost,[23] svrha je odvraćenosti odcjepljenje, svrha je odcjepljenja oslobođenje, svrha je oslobođenja slobodan pogled spoznaje, svrha je slobodnog pogleda spoznaje irelacionalna (»neprionjiva«) potpunost *nibbâne*.«[24]

U evropskim interpretacijama budizma uvriježile su se tvrdokorno dvije predrasude, iza kojih stoje gotovo svi zapadni autoriteti 19. stoljeća, a protiv kojih se dižu detaljnija i izvornija proučavanja tekstova posljednjih decenija na Zapadu i prekid ignoriranja autentičnih orijentalnih predstavnika raznih filozofskih škola, koji se sa svoje strane približavaju zapadnim intelektualnim standardima u diskusiji. Te su dvije predrasude:

1. Da Buddha ne negira metafizičku transcendenciju *âtmana* (teorija vedântinskog porijekla, kako smo već spomenuli).

2. Da u budizmu nema specifičnih stavova o problemima spoznajne teorije i metafizike, nego da je to isključivo etička nauka.

Oba ova problema idu u poglavlje o spoznaji. Odgovor, koji je Buddha sam dao, u sklopu svoje kritike 62 brâhmanska sistema, onima svojim kritičarima, koji su u njegovoj vlastitoj sredini zastupali stav naveden pod 2), glasi:

»Ovo su, učenici, nevažne stvari, sporedne, u granicama moralnosti, o kojima mogu da govore obični građani, kad hoće da pohvale *tathâgatu*.[25] Postoji, međutim, učenici, druga datost, duboka, teško zahvatljiva, teško spoznatljiva, čija raz-

---

[22] Usp. u formuli *gjhâna* u Hrestomatiji (M. N. 44) finu razliku između ovih dvaju čuvstvenih kvaliteta, na prijelazu iz drugog u treći stupanj — razlika, koju je definirao Kant kao zadovoljstvo sa samim sobom (Selbstzufriedenheit) i razlučio je od hedonističkog doživljaja radosti, sreće ili oduševljenja-za-nešto: Ta riječ »u svom pravom značenju određuje uvijek samo negativno zadovoljstvo s vlastitom egzistencijom, kad je čovjek svijestan, da mu ništa nije potrebno«. (»Kritika praktičnog uma«, str. 211.)

[23] Komentator primjećuje, da se »time misli jasna introspekcija« (*vipassanâ*, osnovni termin budističke eidetike).

[24] V. M., str. 13.

[25] Tathâgata je naziv koji se Gotami pridaje najčešće nakon naziva Buddha. Značenje naziva nije jednoznačno, nego se tumači na razne načine.

rada pretpostavlja smiren duh, nezahvatljiva sredstvima diskurzivne logike *(takka,* sanskrit *tarka),* istančana, koju može spoznati samo mudrac. O tome bi trebali da govore oni, koji bi željeli da istinski pohvale *tathâgatu.« (Brahmagjâla-sutta,* 27—28)

U Buddhinom arhajskom kriticizmu, u njegovom još religiozno obojenom stavu prema problemu transcendentnosti, čini nam se lakše nego u Kantovom formalizmu zapaziti bitnu zajedničku crtu, *ukorijenjenu u metafizici spoznaje,* koja određuje krajnji smisao etike čiste dužnosti, i transcendentalnu neutralnost njenog vrhovnog zakona. Svrha je Buddhinog »puta pročišćenja«, da nas dovede s onu stranu relativiteta dobra i zla. Moralni zakon *(dhamma)* može izvršiti tu funkciju jedino, ako je uzdignut iznad metafizičke problematike ličnosti.[26] Otuda negacija apsolutnog *âtmana:*

»Tako sam ja, prijatelju, spoznao, tako sam razumio sve izvanjske utiske na ovo tijelo prožeto sviješću, u težnji da potpuno iskorijenim fikcije o „sebi" i „svome".« (M. N. 112)

Za Kantov su čisti praktični um »svi zahtjevi za vrednovanje samoga sebe, *koji prethode suglasnost s moralnim zakonom,* ništetni i neopravdani, jer je izvjesnost o suglasnosti određenog stava s tim zakonom prvi uvjet svake lične vrijednosti.«[27]

Iz niza klasifikacija moralnih fenomena, čiju sistematsku razradu ne možemo ovdje pratiti, čini nam se vrijedno istaknuti još ove sheme:

a) U »Visuddhi-Maggi« razlikuju se vrline »ličnog područja«, koje nastaju iz »poštovanja i obzira prema sebi samome«; vrline »svjetovnog područja«, koje nastaju iz »poštovanja i obzira prema svijetu« ili sredini u kojoj živimo; vrline »područja moralnog zakona«, koje su nastale iz »poštovanja i obzira prema moralnom zakonu i iz želje, da se očuva uzvišenost tog zakona«.[28]

---

[26] Budistički pojam *dhamma,* koji označava moralni zakon uopće i moralnu dužnost u spomenutom smislu, bitno se razlikuje od vedskog pojma ritualno uvjetovane dužnosti *(dharma)* ili od kasnijeg hinduističkog pojma lične dužnosti *(svadharma),* koja je uvjetovana socijalno, kastinski, na pr. u »Bhagavad—Gîti«. Upravo zbog univerzalnosti svog pojma *dhamma* mogao je budizam, za razliku od svih ostalih duhovnih pokreta u Indiji, da postane nosilac kulturnih vrednota Indije u čitavoj Aziji.

[27] »Kritika praktičnog uma«, str. 129.

[28] Str. 13—14.

b) Moralne smetnje na putu pročišćenja prema Buddhinim riječima jesu: povjerenje u ličnost, sumnjičenje, zavisnost od pravila i obreda, osjetilne strasti i zlonamjernost. — Osobito je zanimljiva treća od ovih prepreka: osuda vjerskog ritualizma. Kasnija dogmatika budističkih sekti morala je često u povijesti da se opravdava u odnosu prema ovom principu Buddhine nauke.

A) PAÑÑA (SPOZNAJA)

PROBLEM KAUZALITETA

Buddhina etika polazi od »istine o bolu«, a zatim vrlo brzo prelazi okvire, u kojima bi se moglo pokušavati, da se shvati kao hedonizam u evropskom smislu te riječi,[29] te se razvija u etiku čiste dužnosti *(dhamma)*, gdje se transcendiranje materijalnih vrijednosnih odnosa dobra i zla očituje tek kao *negativna strana spoznajnog procesa* u daljnjoj razradi discipline praktičnog uma.

Gledana povijesno, razrada nauke o bolu u okviru »istine o njegovu nastanku i o njegovu prestanku« obogaćuje indijsko filozofsko mišljenje sa dva nova kategorijalna principa, principom zbivanja *(bhava)* i principom kauzaliteta *(paccaya)*.[30]

Spomenuli smo, da dogmatika u budizmu zauzima relativno malo mjesta. Ona se zapravo svodi na područje budologije u kasnijim školama. Kod zapadnih učenjaka često se pojavljivala sklonost, da osnovne kategorijalne oblike indijskog mišljenja, koji se razlikuju od naših, promatraju bez

[29] Iz tipično engleske perspektive formuliraju Hopkins (o. c., str. 137) i Keith (»Buddhist Philosophy in India and Ceylon«, str. 278) taj komplicirani problem ovim jednostavnim riječima: »Djelo ima za posljedicu sreću zato, jer je dobro, a nije dobro zato, jer ima za posljedicu sreću. Djela koja teže za srećom u ovome životu nisu dobra, ako odvraćaju um od njegovog pravog cilja.«

[30] Dasgupta konstatira, da se »riječ *bhava* ne nalazi u ranijim upanišadama, nego se u pâli tekstovima prvi puta javlja kao filozofski termin« (o. c., str. 87). Budizam je nesumnjivo historijski najznačajnija opreka vedântinskom eleatizmu, ukorijenjenom u pojmu *âtmana*, na čiju ćemo jednostavnu potvrdu naići još i u »Bhagavad—Gîti«. U vezi s drugim od ovdje spomenutih pojmova, piše Hopkins (str. 145): »Veliki napredak, koji je učinio budizam s etičkog stanovišta, sastojao se u uvođenju principa kauzaliteta, jer je posljedica toga bilo potpuno oslobođenje morala od vjerskih obreda.«

razlike kao dogme. Međutim, osobito u budizmu, pažljivim promatračima nije bilo teško ustanoviti, da se dosta rano pojavljuje i unutarnje razlikovanje kategorija, dogmi i hipoteza.

Jedan od prvih evropskih učenjaka, koji je nastojao da zađe dublje u pozadinu metafizičkih pretpostavki budizma, *Louis de la Vallée-Poussin,*[31] bio je sklon da dogmatizmu dade što šire mjesto. Izvan područja budologije, on je upozorio na dvije osnovne strukture kao dogmatske: »retribuciju akta« kao pretpostavku moralnog determinizma i nauku o preporađanju.

Ni jedna ni druga pretpostavka nije izvorno budistička. Nauka o preporađanju preuzeta je i bez kakvog kritičkog provjeravanja kao općenito priznata »činjenica«, pa je u tom smislu njen dogmatski karakter neosporan. Drukčije je s pretpostavkom o retribuciji akta i naukom *o karmanu.*

»Budisti su primijetili, da je teorija o *karmanu* hipoteza. Kad govorimo o tom elementu, konstatiramo zapravo samo činjenicu, da *dharmâ* (elementi zbiljnosti) nisu svrstani slučajno, nego na određeni način. Tom okolnošću, ipak, ne možemo razjasniti, zašto su *dharmâ* uopće svrstani na bilo koji način. To pitanje ostaje otvoreno, pa u tom smislu djelatnost *karmana* ostaje tajna i nerazjašnjena.«[32]

Buddhina osnovna razrada ovog problema formulirana je u shemi od 12 članova ili »spona« *(nidâna)* »uvjetovanog nastanka« egzistencije *(paticca-samuppadâ):*

1. *Neznanjem* je uvjetovano oblikovanje (karmičko).
2. *Oblikovanjem* je uvjetovana svijest.
3. *Sviješću* su uvjetovani ime i lik (subjekt i objekt).
4. *Imenom i likom* uvjetovano je šest osnova osjetnosti.
5. Sa *šest osnova osjetnosti* uvjetovani su utisci.
6. *Utiscima* su uvjetovani osjećaji.
7. *Osjećajima* je uvjetovana žeđa (za novim životom).

---

[31] Usp.: *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, Pariz, 1930., 2. izd.

[32] Rosenberg, o. c., 209. — Usp. Kantov pokušaj u »Kritici praktičnog uma« (str. 80.—87. orig. izd.), da cijeli kategorijalni kompleks praktičnog uma svede na »kauzalitet volje« ili »kauzalitet putem slobode«. Tu je misao dalje razradio Schopenhauer. — O hipotetičnosti budističkog pojma kauzaliteta usporedi prikaz Nâgârgjunine filozofije u VII. pogl.

8. *Žeđom* je uvjetovano prianjanje.
9. *Prianjanjem* je uvjetovano bivanje.
10. *Bivanjem* je uvjetovano rođenje.
11. *Rođenjem* je uvjetovana
12. *starost i smrt.*

»Dubok je doista, Ānanda, ovaj uvjetovani nastanak, a dubok nam i izgleda«, kaže Buddha.

Nesumnjivo je, da »formula, koja bi trebala da izrazi njegov smisao, nosi obilježje primitivnog filozofiranja.«[33] — Isto je tako nesumnjivo, s druge strane, da se »nejasnoće i nelogičnosti u skolastičkoj formuli, kao i mnogi drugi nesporazumci o budističkoj nauci, daju svesti na pogrešno shvaćanje teorije o *dharmi*.«[34] — U ovom slučaju poteškoće su nastale za zapadne autore u 19. st. zbog neizvjesnosti o opsegu, u kojem ovu formulu treba primijeniti. Svrha je lanca od 12 karika jedino, »da pokaže koji uzroci i uvjeti dovode do nastanka patnje.«[35] — Razilaženja u starijim tumačenjima istočnih komentatora razjašnjava Rosenberg na taj način, što su se »neki članovi tumačili u filozofskom, a neki u popularnom smislu«, iako je moguće sprovesti dosljedno tumačenje u oba ta različita smisla, kako ćemo vidjeti.[36]

Prva dva člana odnose se na ranije živote. »Neznanje« je nepoznavanje »istine o bolu«, koja održava tok karmičkog zbivanja. Neznanje nije ontički osnov egzistencije, usprkos svojim metafizičkim dimenzijama. Apsolutni prapočetak procesa zbivanja po Buddhinim riječima nije moguće zamisliti.[37]

Posljednja dva člana odnose se na slijedeći život, koji je karmička rezultanta djelatnosti svijesnog bića, ili »karmički plod« sadašnje egzistencije i njenih aktualnih dijelova, 8—10. Karike 3—7 odnose se na samo preporađanje, od začeća do

---

[33] O. Strauss, o. c., 96.
[34] O. Rosenberg, 211.
[35] Nyanatiloka: *Guide through the Abhidhamma—Pitaka*, 140. — Pozivajući se na jedan na Zapadu još neprevedeni tekst Abhidhamma—Pitake (*Yamaka*, V), Nyanatiloka upozorava, da termin »*dukkha* (koji se obično prevodi kao „patnja" ili „bol") u prvoj od četiri plemenite istine ne znači samo osjećaj bola, nego nezadovoljstvo („*unsatisfactoriness*") sa svakim oblikom egzistencije, bez obzira da li je vezana za ugodno, neugodno ili ravnodušno čuvstvo.« (Ib., 23).
[36] Id., 211.
[37] Usp. u Hrestomatiji »Kevaddha—sutta«

porođaja bića podložnog karmičkom preporađanju. »Svijest« *(viññâna)* u tom se slučaju mora shvatiti kao *principium individuationis* u formiranju zametka, a ne kao duša *(jîva)*.

Nauka o duši u budizmu ne postoji. Njenu mogućnost isključuje princip nepostojanosti *(anićća)* i funkcionalnosti svih elemenata egzistencije. Umjesto toga postoji pojam ličnosti *(puggala)*, koja je kompleksan pojam kao i u modernom zapadnom personalizmu.

»Postoji patnja, ali ne onaj tko pati,
postoje djela, ali ne onaj tko radi,
postoji oslobođenje, ali ne onaj tko slobodan biva,
postoji put, ali na njemu putnika nema.«

(Visúddhi-magga, XVI, 513)

Svijest o problematičnosti zbilje, o hipotetičnosti njenog »kontinuuma« *(samtana)*, dovodi preko problema solipsizma i pitanja o realnosti tuđe ličnosti i do praktičnog problema o mogućnosti propovijedanja vlastite nauke. Tu je temu u 5. st. n. e. obradio čuveni filozof *mahâyâna* škole *Vasubandhu*, s idealističkog stanovišta.

Fenomen bola s jedne je strane osnova za spoznaju nepostojanosti i bezličnosti egzistencije, a s druge je strane osnova za uvid u prirodu egzistencijalne žeđi i neznanja.

U okviru »istine o prestanku bola« Buddha je shemu od 12 karika interpretirao na više načina. — Jedamput, »prestankom neznanja prestaje oblikovanje« karmički relevantnih faktora i t. d. — Drugi put, oslobođenje od neznanja znači oslobođenje od starenja i umiranja, a prema tome i od daljnjeg preporađanja. Na taj se način redoslijed može provesti unatrag, od posljednje karike do prve. Treća je mogućnost da se izostave prve dvije karike, koje se odnose na prethodnu egzistenciju, i dvije posljednje, koje se odnose na slijedeću, a karike 3—10 dijele se tako, da 3—7 predstavljaju embrionalnu psihofiziološku diferencijaciju od začeća do rođenja, dok samo grupa 8—10 sadrži pokretne snage karmičkog procesa, čije smirenje polazi od gašenja životne žeđe, a gdjekada i od drugih dvaju članova, prianjanja uz život ili bivanja uopće.

Problem kauzaliteta zanima Buddhu sa stanovišta uvjetovanosti ljudske egzistencije. Iako je zakon *karmana* kozmičkog

opsega, Buddha smatra, da je jedino u ljudskoj egzistenciji dana mogućnost za odlučni korak na putu oslobođenja.[38] U odnosu prema kontinuitetu zbivanja, oslobođenje je moguće jedino u perspektivi vrijednosnog stava pojedinaca kao nosioca

---

[38] Razlog je toj prednosti u reduktibilnosti sadržajne svijesti putem pažnje (*sati*), koja postaje instrument slobode i stožer meditacije, kako ćemo vidjeti u nastavku. Ovdje bismo na problemu slobode kao najjednostavnijem primjeru htjeli upozoriti na sličnost u određivanju kozmičkih razmjera problema meditativne redukcije kod Buddhe i kod Husserla. Sličnost nije samo u izvodu nego i u terminologiji. Obojica polaze od pretpostavke o »mnogostrukosti mogućih svjetova i nesvjetova« (*»Welten und Unwelten«*), koji nisu »ništa drugo nego korelati ... preobrazbi ... iskustvene svijesti« (Husserl, *Ideen* ..., 88); obojica »pomišljaju na mogućnost nebitka sadržanu u svakoj transcendenciji stvari« i »uviđaju, da bi bitak svijesti, kao i svakog doživljajnog toka uopće, uništenjem stvarnoga svijeta bio doduše nužno izmijenjen, ali bi ostao netaknut u svojoj vlastitoj egzistenciji ...« (Id. 91—92). Obojica pretpostavljaju dalje, da je »zraka pažnje« život svijesti i bit našeg ja (*»Ichstrahl«*), a »nepažnja modus mrtve svijesti«, pa zaključuju, da tako shvaćen meditativni život »nije tek puki bitak bilo kakvih „sadržaja" u struji sadržaja, nego je mnogostrukost opisivih izražaja o tome kako čisti subjekt kao slobodno biće živi u tome meditativnom stanju«. (Id., 191—2). — Tako je prednost moralne slobode i oslobođenja bitno vezana za meditativnu svijest. Humanizam obaju mislilaca odražava se i u srodnosti stava prema svijetu bogova ili »brahminoj mreži«: »Nakon što smo napustili prirodni svijet, nailazimo na još jednu drukčiju transcendenciju, koja nije dana neposredno s reduciranom sviješću kao čisto ja ... Mislimo na božansku transcendenciju ... Ona bi bila „apsolutna" u potpuno drugom smislu nego apsolutna svijest, a s druge strane apsolutna u potpuno drugom smislu nego što je transcendencija svijeta. — I na ovo „apsolutno" i „transcendentno" protežemo fenomenološku redukciju. I to treba da ostane isključeno iz novostvorenog područja istraživanja, ukoliko to treba da bude samo područje čiste svijesti.« (110—11) — »Tu nikakav bog ne može ništa izmijeniti.« (81) — Sloboda meditativne svijesti nalazi svoje konačno uporište u »modifikaciji neutraliteta« prema »potencijalnim i aktualiziranim tezama« kao »osnovnom i bitnom svojstvu svake svijesti uopće, izraženom u stavu prema aktualnom i protodoksičkom postavljanju ili nepostavljanju« teza koje izražavaju bilo koje uvjerenje ili osvjedočenost. (232) — To su modernim filozofskim rječnikom izražene pretpostavke Buddhine meditacione sheme, na koju ćemo se u slijedećem poglavlju osvrnuti, a koje je i sam Buddha dovoljno jasno i apstraktno izrazio u mnoštvu izjava poput ove: »O čemu se, Mâlunkyâputto, ja nisam izrazio? Nisam se izrazio, da je svijet vječan, ni da svijet nije vječan, ni da je svijet konačan, ni da je beskonačan, ni da su duša i tijelo isto, ni da su duša i tijelo različiti ... A zašto se o tome nisam izrazio? Zato, jer to ne odgovara svrsi, jer nije svojstveno izvornoj disciplini, ni odvraćenosti, ni nepristranosti, ni odcijepljenosti, ni smirenju, ni neposrednoj spoznaji, ni probuđenju (punom osvještenju), ni utrnuću (*nibbâna*). Zato se o tome nisam izrazio.« (M. N. 63) I četvrta je Kantova antinomija načeta u Buddhinoj kritici metafizičkih sistema u Brahmagjâla-sutta (30—33), u diskusiji stanovišta: »Duša i svijet nastaju bez uzroka«. Ipak antinomičnost problema ne dolazi do onako punog izražaja kao u prethodne tri, s obzirom na pretpostavku o općoj valjanosti zakona *karmana*, o kojoj smo u ovom poglavlju govorili.

karmičkih plodova. Moralni ideal nije apsolutna jalovost, nego svođenje »plodonosnih« elemenata na čistu neutralnu egzistencijalnu funkcionalnost *(kriyâ)* po isključenju vrijednosnog akcenta. (Usporedi obradbu toga problema u poglavlju o Bhagavad-Gîti.) — U tu svrhu potrebno je analizirati element po element vlastitog egzistencijalnog sklopa. Pri tome konačna mogućnost oslobođenja i neutralizacije zavisi od prirode zakona po kojem su ti »bazični elementi« *(âyatana)* složeni u egzistencijalnu skupinu. U tom smislu analiza elemenata postaje osnovnom disciplinom filozofije. Ona je obuhvaćena tehničkim terminom *abhidhamma.*[39]

PROBLEM ELEMENATA

U osnovnoj klasifikaciji *(Dhamma-sanganî)* tih elemenata ima 89. U kasnijim *mahâyâna* školama njihov je broj dalje porastao. Osnovna je teškoća za zapadne interpretatore okolnost, da se svi ti elementi prvobitno dijele na karmički pozitivne, negativne i neutralne. *Analiza pojavnosti provodi se isključivo u cilju redukcije i neutralizacije* složenih tvorevina svijesti. Filozofsku važnost struktura, koje se tom analizom izljuštuju u spoznaji, možemo pravilno ocijeniti jedino onda, kad u naporima moderne filozofije, koji su nam principijelno lakše pristupačni, nađemo uporište u djelomično srodnim metodama.

[39] Odavde nam se otvara najšira perspektiva prema zamašnosti područja koje nazivamo »arhajskim kriticizmom«. Etički obrat, koji do ove točke našeg izvoda ima znatan udio, osvjetljava nam istovremeno i nužnu instrumentalnost i formalizam discipline praktičnog uma. Ne zalazeći dalje u taj problem (koji je uzorno obradio Talijan *J. Evola* u nekim poglavljima svoje knjige *La dottrina del risveglio*, Bari, 1943), želimo na ovom mjestu spomenuti samo glavne zaključke, do kojih je u pogledu Indije došao H. von Glasenapp u studiji *Kant und die Religionen des Ostens* (»Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität, Königsberg« — Kitzingen/M 1954). — Dvije osnovne srodnosti, koje proizlaze iz analize Kantovih vlastitih izjava o istočnim kulturama, jesu: »Najprije mišljenje, koje je osnovno za sve metafizičke sisteme zemlje Gangesa, a koje je duboko srodno s Kantovim gledištem, da su svijet i život pojedinca podvrgnuti moralnom zakonu, koji nam nije možda uvijek i neposredno očevidan, ali ipak daje smisao postojanju. S tim je u najužoj vezi okolnost, da Kant, kao i indijski filozofi, zemaljskoj egzistenciji samoj za sebe ne pridaje nezavisnu vrijednost, nego je priznaje samo toliko, koliko služi moralnom usavršavanju.« — Među nazorima, koje je Kant našao kod Indijaca, »a koji odgovaraju njegovim vlastitima« i koje je »s pohvalom isticao«, nalazi se i »predodžba da je duša postojala prije čovjekova rođenja, te da nakon njegove smrti traje i dalje, zato da bi se razvijala do sve većeg savršenstva« (str. 135).

Čini nam se, da je za našu filozofsku generaciju ta mogućnost jednoznačno predodređena Husserlovom fenomenologijom svijesti,[40] od čijih specifičnih struktura moramo pretpostaviti barem u općim crtama slijedeće:

1. Fenomenološka redukcija »doksičkog stava« u uvjerenjima (*»Glaubenscharaktere«*), »stavljanje u zagradu« takvih stavova, u smislu »uklanjanja uporišta«, koje stvara uvjerenje (budist. termin za redukciju ove vrste — *vikkhambana*), ne u apsolutnom smislu, nego u cilju metodološke izolacije takvih elemenata svijesti. Ta odvraćenost pažnje i »izolacija« (*viveka*) predstavlja »izvanredno teški... novi, potpuno izmijenjeni stav u odnosu prema prirodnom stavu u iskustvu i mišljenju.«[41] — To je stav, koji se nakon Kantova »kopernikovskog obrata« kristalizira iz polaznih »kartezijevskih meditacija« moderne filozofije. Istraživanju odgovarajućih struktura svijesti odgovara reduktivna metoda budističke meditacije (*gjhâna*).

2. Ta se srodnost metode produbljuje u osnovnoj klasifikaciji elemenata svijesti na noetske i noematske. Na Husserlovu formulaciju ove podjele osvrćemo se u bilješci uz ovaj

---

[40] Pomanjkanje orijentacije ove vrste krajem 19. i početkom 20. st. osjeća se kod svih filozofski školovanih evropskih orijentalista, pa čak i kod O. Rosenberga. Kod jednog autora nalazimo na istoj strani knjige usporedbu s agnosticizmom, pozitivizmom, Schopenhauerom i Kantovim kriticizmom. (T. W. Rhys Davis: *Sacred Books of the Buddhists*, vol. II, Oxford, 1923., 2. izd. str. XXVI.) — Potreba komparativne podloge, kakvu ovdje predlažemo, čini nam se da se najjasnije odražava u formulacijama njemačkog orijentalista M. *Wallesera* (Heidelberg) početkom ovog stoljeća: »... Osnovni budistički nazor u doba nastanka bio je pozitivistički«, a kasnije (s pojavom *mahâyâna* škola) »dolazi do obrata iz pozitivizma u izraziti negativizam«. — »Obilježje je Buddhina pozitivizma, da pitanju razjašnjenja svijeta prilazi bez pretpostavki i da tu bespretpostavnost priznaje kao princip i zastupa nasuprot drugim pogledima na svijet.« Dalje »budizam stoji na stanovištu empirizma, pa priznaje samo no, što se očituje kao sadržaj iskustva, ali nastoji da taj iskustveni materijal logički produbi ... Pri tome je stanovište, s kojega promatra iskustvene činjenice, bitno psihološko«. Taj se »psihologizam« ogleda u prvom redu u nauci o kategorijama, za razliku od »zapadne nauke o kategorijama. koja je već u starijoj grčkoj filozofiji došla do čistih ontoloških pojmova kao vrhovnih«. — »Budistički je pogled na svijet psihološki, a ne ontološki.« — Poznavaocu diskusije o »psihologizmu« u fenomenološkoj filozofiji, koju je u to vrijeme vodio Husserl, dovoljno je tih nekoliko citata, da vidi da se nalazimo pred bitno istim problemom. Poglavlje o budističkoj meditaciji kao reduktivnoj fenomenološkoj metodi, to će nam lako potvrditi. (Citati su iz predgovora prijevodu djela *Prajña Pâramitâ* — Heidelberg, 1914., str. 5—6. — Usp. Walleserovu raniju knjigu *Philosophische Grundlagen des älteren Buddhismus*.)

[41] *Ideen* ..., I, 1.

stav.[42] Reduktivnu strukturu noetskog niza u osnovnoj Buddhinoj sistematici predstavlja po našem uvjerenju *rûpa-gjhâna*, a noematskog niza *arûpa-gjhâna*, kako ćemo u nastavku nastojati da pokažemo.

3. Elementi, o kojima je ovdje riječ, koji se reduciraju i neutraliziraju u meditativnoj svijesti ne prelaze ontološke granice te svijesti. Njihova noematska transcendencija može da bude jedino »transcendencija u imanentnom«.

U tom je smislu Buddhina nauka nauka o metodi *par excellence*. Sve ono što je nezahvatljivo u granicama te metode spada u područje nerješivih antinomija uma, koje Buddha formulira u okvirima koji odgovaraju Kantovim. (Usporedi citat o tome u bilješci br. 38.)

Cilj fenomenološke redukcije u odnosu prema »doksički« obojenim elementima zbilje jest svođenje svih elemenata na čistu funkcionalnost oslobođenu vrijednosnog predznaka *(kriyâ)* u subliminalnom toku svijesti *(bhavanga-sota)*.[43]

---

[42] »Pretpostavimo, da gledamo s užitkom na jabukovo stablo, koje cvjeta u vrtu, na svježe zelenilo ledine i t. d. Očito je, da opažanje i sviđanje, koje ga prati, nisu istodobno ono što opažamo i što nam se sviđa. U prirodnom stavu jabukovo drvo postoji u transcendentnoj zbiljnosti prostora, a opažanje i sviđanje su duševna stanja, koja pripadaju nama kao realnim ljudima ... U nekim slučajevima, međutim, kaže se kod ovakvog doživljajnog stanja, da je opažanje „samo halucinacija", a ono što se opaža, to jabukovo stablo pred nama, ne postoji u „zbiljskoj" stvarnosti. Tako je poremećen stvarni odnos, za koji smo prije smatrali da postoji zbiljski ... Pređimo sada na fenomenološko stanovište. Transcendentni svijet stavljamo u „zagradu" ... Ovdje više opažanju ... ne postavljamo pitanje, da li mu u zbilji nešto odgovara.« Ono što zamjećujemo postaje »*noema* opažanja«. Time ono ne gubi ništa od svojih zornih osobina. (»Ideen ...«, str. 182.—184.) — Ili: »Stablo koje gledam s užitkom moglo bi i ne postojati, a ja bih mogao biti halucinirano biće. Ne bi li onda stablo postalo moja predodžba, realni sastavni dio svijesti? Ne! Razlika između akta svijesti i njegovog idealnog predmeta, između *noeze* i *noeme*, ne da se pobrisati.« (S. Vanni Rovighi, »*La filosofia di Edmund Husserl*«, Milano, 1939., str. 77.—78.) Za opći prikaz Husserlove filozofije i značenje termina koje ovdje upotrebljavamo vidi: Zagorka Mićić: »*Fenomenologija Edmunda Husserla*«, Beograd, 1937.

[43] Nauka o trenutačnosti »jedinica« ili »procesa« svijesti zajednička je svima budističkim školama. Analizu je njihovog sintetskog sastava razradila već rana komentatorska književnost. »Momenat svijesti« *(kšana)* traje najdulje 1/75 sekunde. U slučaju vidne svijesti, na pr., imamo ovaj analitički opis: »Kad se vidni objekt pojavi u području opažanja, onda se (1) u subliminalnom toku svijesti zbiva (2) podražaj i (3) prekid toga toka, a zatim dolazi do (4) opažaja na pragu osjetnosti, do (5) vidnog osjeta, (6) receptivne svijesti, (7) svijesti provjeravanja, (8) svijesti odlučivanja, (9) poticaja i (10) »svijesti koja bilježi« ili pamćenja. Nakon toga čitav kompleks ponovno pada ispod praga svijesti.« (Nyanatiloka, »Guide

Tako se budizam odnosi prema pitanju: Kako je složen mehanizam ličnosti? Utisak je postojanosti i ontičke jedinstvenosti i jednostavnosti iluzoran. No, zbog toga još nisu neophodno iluzorni i elementi karmičkog atomizma, koji stvaraju taj utisak individualnosti. Na ovoj se točki formirala početna problematika budističkog kriticizma. Neke theravâdinske škole ostale su dosljedno na stanovištu kritičkog realizma do danas (*sarvasti-vâda;* vidi VII pogl.).

Nauka o elementima zbilje ima neke svoje specifične indijske i budističke pretpostavke, koje su zajedničke realističkim i idealističkim školama. Prema tim općim pretpostavkama spajanje elemenata u skupine trenutačna je pojava. U odnosu prema pojavnim »vrtlozima«, koje njihovo vječno kretanje izaziva u svijetu, ti elementi predstavljaju zbiljsku podlogu. *Karman* je zakon njihova trenutačnog spajanja i razdvajanja, zakon pojavnog formiranja. Karmički je lanac lanac pojavnih momenata. Sa stanovišta zbilje *(yathâ-bhûta)* svaka je egzistencija trenutačna.

Rosenberg nalazi, da se u budističkoj književnosti i transcendentalna teorija o elementima zbilje zasniva na formuli kauzalnog lanca od 12 članova, tako da se o termine iste sheme vezuju značenja dvaju različitih nizova. U tom je transcendentalnom smislu prvi član lanca (»neznanje«) kaos i nemir koji dovodi do formiranja novih »virova« elemenata. Drugi je član sređivanje tako zahvaćenih elemenata zbilje u određene kauzalno uvjetovane oblike. Nakon tog prelaznog stanja, u trećoj se fazi formira središnja točka, princip individualiziranja ili svijest. To jedinstvo počinje odmah da se diferencira po općim principima subjektivno-objektivnog rascjepa svijesti (3—10), koji dovode do potpune i konačne objektivizacije bitka *(bhava),* koji je tek momenat zbivanja i preobražavanja i nosi u sebi posljedice vlastitog raspada (11—12).

---

through the Abhidhamma-pitaka«, str. 21.) — Na taj se način »kontinuum« *(samtâna)* analizira u elemente. Izraz »kontinuum« upotrebljava se u budističkoj filozofskoj terminologiji kao sinonim za »živo biće«. Neživi se predmeti za razliku od toga nazivaju »nekontinuiranima« *(asamtâna).* (Usp. O. Rosenberg, o. c., str. 303.) — U paralele s modernim psihološkim i fenomenološkim teorijama o kontinuitetu i diskontinuitetu svijesti ne možemo ovdje zalaziti. Središnji će problem logičkih diskusija u klasičnom dobu indijske filozofije biti diskusija između *nyâya* sistema klasične logike i predstavnika budističke spoznajne teorije o problemu trenutačnosti fenomena sa stanovišta logičkog principa o identitetu.

»Svaki je život samo vremenski dijelak u beskrajnom procesu bitka određene struje elemenata. Zato treba pamtiti, kad se govori o teoriji preporađanja, da tu ne prelazi neka »duša« iz jednog tijela u drugo, ili iz jednog svijeta u drugi, nego da jedan isti kompleks zbiljskih elemenata, koji se u jednom času pojavljuje kao iluzija ličnosti, nakon određenog vremena iskrsava ponovno kao druga, treća, četvrta i t. d. ličnost bez prestanka. Prema tome se zapravo ništa ne preporađa, ne vrši se nikakva transmigracija, nego beskrajna transformacija kompleksa elemenata; događa se pregrupiranje supstrata . . . «[44]

I Buddhina teorija elemenata uključuje »četiri velika elementa« zemlju, vodu, vatru i zrak, no i ona ih kao ranije upanišade promatra kao »hranu« osjetne svijesti. Dvije druge sheme su osnovne za Buddhinu klasifikaciju fenomena:

1. Mjesto naše raspodjele na fizičke i psihičke pojave, Buddha polazi od pet osnovnih dijelova *(khanda):*

a) oblik *(rûpa),* obuhvaća materijalne elemente (približno u aristotelovskom smislu),

b) osjet *(vedanâ),*

c) predodžba *(sañña)* i osjetilna svijest u svojim raznim oblicima i općenito *(abhisañña),*

d) ostvarenje *(sankhâra),* važna životna funkcija u vezi s karmičkom preobrazbom, »dozrijevanjem« i povezivanjem pojavnih skupina,

e) svijest *(viññâna),* u spoznajnom smislu, za razliku od šireg pojma svijesti, o kojoj ćemo govoriti u slijedećem odsječku *(ćitta).*

2. 18 elemenata osjetnosti *(indriya)* podijeljenih u tri skupine:

a) *osjeti* vida, sluha, njuha, okusa, opipa i psihičkog stanja *(mano),*

b) *područja osjetnosti* za istih šest klasa,

c) *osjetna svijest* za istih šest klasa.

---

[44] Rosenberg, 216. — Usp. u Hrestomatiji odlomak iz djela *Milindapañha.*

C) SAMÂDHI (MEDITACIJA)

Svrha je meditacije »razvoj svijesti i mudrosti«. Pod prvim se izrazom ovdje »razumijeva sabranost«, a pod drugim jasni uvid *(vipassanâ)*, kaže Buddhaghosa u uvodu »Visuddhimagge«.

U ovoj se dihotomiji svijesti *(ćitta)* i mudrosti *(paňňa)* ne radi o općim i mnogoznačnim izrazima, kako bi se na prvi pogled moglo činiti, nego o dva jasno određena niza kategorijalnih struktura, koje dominiraju ovim područjem filozofije, a usporedili smo ih s noetskom i noematskom stranom svijesti kod Husserla.

Na noetskoj strani, u procesu redukcije elemenata svijesti *(rûpa-gjhâna)*, osnovna je snaga sabranost, dok se na noematskoj strani redukcija »mudrosti« ili znanja na čista kategorijalna područja *(arûpa-gjhâna)* provodi stupnjevanjem evidentnog uvida, kako ćemo vidjeti u kasnijim shemama tih procesa. Proces je noetske redukcije pri tome prvobitan i temeljan, pa je zato i sabranost ishodišna točka, po kojoj cijela ova nauka o meditaciji dobiva ime — *samâdhi*. Kako ćemo vidjeti još iz drugih komentara, svrha meditacije nije mistička ekstaza, nego hladna analiza stanja spoznajne svijesti, koja nije usmjerena ni prema kakvom predmetnom zahvaćanju kao krajnjem cilju. Zbog takva stava budističkoj metodi meditacije prigovara se oduvijek, ne samo na Zapadu, nego i na Istoku, od strane drugih oblika *yoge*, besciljnost, bespredmetnost i ateizam. Supstancijaliziran, cilj bi ove metode značio »rashlađenje« i »utrnuće« svijesti. Gledano fenomenološki, svrha je sabranosti svođenje pažnje na »jednu točku« *(cittass'ekaggatâ)*, koja se interpretira i kao »točka ništice u svijesti«.

Raščlanjivanje noetskog i noematskog smjera redukcije počinje u fenomenologiji pažnje. Buddhaghosa se poziva na ovu Buddhinu izreku: »Postoji, učenici, smirenost osjetnih formacija i smirenost svijesti.«[45]

Zato je potrebno da najprije jasno razlikujemo pažnju kao noetski elemenat *(sati)* od sabranosti kao noematskog elementa *(samâdhi)*. U analizi ovog posljednjeg termina, koju daje Buddhaghosa *(sam-â-dhâna)* istaknuta je osobito čvrsta povezanost određenog strukturnog *sklopa*. S obzirom na teoriju o

---

[45] V. M., 133.

trenutačnosti zbiljnih sklopova, čvrstoća povezanosti zavisi od postojanosti uma u odnosu prema izdiferenciranosti elemenata. To je osnov meditativnog stava, koji se može usporediti s problemom Descartesova »*Cogito*« ili, još bliže, Kantova transcendentalnog subjekta.

»Što znači ta čvrsta uklopljenost? Time se označava „ravnomjerno i potpuno održavanje čvrstoće sklopa" i ustrajnost duha s njegovim sposobnostima na jednom jedinom predodžbenom predmetu.«[46]

S obzirom na predmete sabranog promatranja i stadije analitičkog produbljenja, od osnovne su važnosti slijedeće strukturne razlike u fenomenologiji sabranosti:

1. »Granična sabranost« — koja se postiže pomoću predodžbenih predmeta *(kasina)* — i »puna sabranost«, »jedinstvena usredotočenost, koja neposredno slijedi pripremu za prvi stupanj zadubljenosti *(jhâna)*«.

2. Sabranost može biti: »vezana za misaono zahvaćanje predmeta *(vittaka)* i njegovu diskurzivno logičku obradbu *(vicâra)*; nevezana misaonim zahvaćanjem, a vezana samo diskurzivnom obradbom; nevezana ni jednom ni drugom logičkom funkcijom.«[47]

Za predmete i svrhu budističke meditacije osnovni je tekst Buddhin govor »O ishodištu pažnje« *(»Sati-patthâna-sutta,* D. N. XXII), koji se prema svojim dijelovima naziva i govorom o »četiri stupa mudrosti«. U tom govoru Buddha potanko razlaže svojim učenicima, kako treba da »u tijelu bdiju nad tijelom ... u osjećajima nad osjećajima ... u mislima nad mislima ... u pojavama nad pojavama«.

U okviru ta četiri područja, predmeti meditacije *(kasina)* svrstani su kasnije na ukupno 40 tema. Prva i početna grupa osjetni su predmeti (zemlja, voda, vatra, zrak, plavo, žuto, crveno, bijelo, svijetlo i prostorna figura). Zatim dolazi grupa materijalnih objekata sa snažnim negativnim čuvstvenim akcentom (»predmeti gađenja«), kao biološka predvježba za redukciju doksičkog stava prema predmetima slijedeće skupine, t. j. predmetima idealne sfere uopće. Slijede vrednote moralnih čuvstava (dobronamjernost, saučešće, suradost i

---

[46] Id., 85.
[47] Id., 146.

ravnodušnost kao najviša). Zadnja su grupa predmeti čiste transcendentalne noematske sfere, nabrojani u drugom dijelu sheme (*arûpa-gjhâna*).

Predmet meditacije odabire se po temperamentu učenika. Zato »Visuddhi-magga« obrađuje i karakterologiju, pa dijeli ljudske prirode na šest skupina: strastven, srdit, zaslijepljen, povjerljiv, razborit i nemiran. Sa stanovišta duhovne prakse često se s različitim temperamentima postupa jednako (na pr. sa strastvenim i povjerljivim, sa srditim i razboritim, sa zaslijepljenim i nemirnim).

Početni predmet za vježbu pažnje i sabranosti obično je *kasina* »zemlja«. Kod vježbe se osobito pazi na posebno formiranje i održavanje čiste slike, a posebno paslike u osjetnom organu, kad predmet više nije prisutan; na apstrahiranje od boje predmeta; koncentraciju na čisti oblik, pa na apstraktni atribut (u slučaju zemlje: »protežnost, moćnost, plodnost, postanak, obilje koje ona pruža i obilje koje u sebi skriva«). Klasična je prva tema: čista protežnost elementa zemlje uz apstrakciju osjetnih kvaliteta.

Od intelektualnih osobina, koje naročito treba njegovati, značajne su: uravnoteženje duševnih osobina, spretnost u psihičkom zahvaćanju slike, napor svijesti u određeno vrijeme, labavljenje tog napora u određeno vrijeme, poticaj svijesti u određeno vrijeme, ravnodušno promatranje svijesti, kad je potrebno, da se ona ravnodušno motri.

Radhakrishnan, koji ima na umu samo prvi, noetski, niz ove sheme, izražava ovako smisao ovog meditacionog postupka: »U četiri stadija *gjhâna* nailazimo na postepeno i metodsko apstrahiranje pluraliteta fenomenalnog svijeta. *Gjhâna* nije razuzdana sanjarija nego složena vježba, koja treba da uzdigne snage uma, na taj način, što zatvara prilaze osjetila.«[48]

Kanonsku formulu *gjhâna* dajemo u hrestomatijskom dijelu. Ovdje ćemo se ograničiti na klasifikaciju fenomena, koje nalazimo na pojedinim stupnjevima:[49]

1. *Rûpa-gjhâna* (meditativna redukcija oblikovnih sposobnosti svijesti):

[48] Hist. I, 426.
[49] O. c., 58.

»*Prvi stupanj* meditativne zadubljenosti sastoji se od pet članova, i to:

misaono zahvaćanje predmeta *(vittaka)*,
diskurzivno mišljenje *(vićâra)*,
oduševljenje *(pîti)*,[50]
zadovoljstvo *(sukha)*,
sabranost *(samâdhi)*.

Njima se odstranjuje pet smetnji.[51]

Drugi stupanj meditativne zadubljenosti, na kojem se „smiruje" misaono zahvaćanje i diskurzivno mišljenje, ima tri člana:

oduševljenje, zadovoljstvo i sabranost.

Treći stupanj meditativne zadubljenosti, razriješen od oduševljenja, ima dva člana:

zadovoljstvo i sabranost.

Četvrti stupanj meditativne zadubljenosti, s obzirom na povezanost sabranosti s osjećajem ravnodušnosti, ima dva člana:

ravnodušnost i sabranost.

Na taj je način sabranost četvorostruka s obzirom na stupnjeve meditativne zadubljenosti.«

U ovom su prikazu zahvaćena samo ona oblikovna svojstva svijesti, koja se reduciraju na momenat čiste neoblikovane svijesti, iza kojega može da slijedi ili zahvaćanje subliminalnog toka svijesti *(bhavanga-gjhâna)*, ili nakon trenutačnog pada u nesvijesno stanje *(bhavanga-pâto)*, »ponovni prodor

[50] Dva termina, koja ovdje prevodimo kao »oduševljenje« i »zadovoljstvo«, potanko su razrađena u budističkoj fenomenologiji osjećaja. Kriterij je razlike usmjerenost interesa. Pîti je stanje koje može imati pet stupnjeva: početna zainteresiranost, trenutačno oduševljenje, nepostojani interes, ekstaza i trajna obuzetost. — Usp. bilj. 22. ovoga poglavlja.

[51] Misaono zahvaćanje oslobađa nas ukočenosti i učmalosti, diskurzivno mišljenje sumnje, oduševljenje zlonamjernosti, zadovoljstvo uzbuđenja i grižnje savjesti, a sabranost nas oslobađa strasti. (V. M., 141.)

svijesnog opažanja«, koje tada može da se zadrži na pragu svijesti »radi uvida u zadubljenost«.[52]

U Buddhinoj formuli, međutim, možemo razlikovati tri niza noetskih oblikovnih svojstava. Paralelno s psihičkim fenomenima, koji se reduciraju, teku u suprotnom smjeru fenomeni *pažnje,* koji se ojačavaju, a s njima ravnomjerno teku odgovarajući fenomeni *sabranosti.* Dok su fenomeni pažnje ocrtani negativno, fenomeni sabranosti odražavaju pozitivnu noematsku usmjerenost. (Vidi shemu na 111. stranici.)

Na prvom stepenu zadatak je pažnje, da proizvede odcijepljenost *(viveka)* od voljnog prianjanja uz osjetnost, jer je to preduvjet logičkog mišljenja. No budući da je »volja osjetnost«, odcjepljenje od voljno-afektivnog zahvaćanja čini se da povlači za sobom nužno i odcjepljenje od novog misaonog zahvaćanja neposredno u osjetnu predmetnost. Zato se misaono zahvaćanje reducira prije logičko-analitičke funkcije diskurzivnog mišljenja. Da bi se to naglasilo, reduktivni se postupak često dijeli na pet umjesto na četiri stupnja, (tako da na drugom stupnju ispada samo »misaono zahvaćanje«).

Na drugom stupnju odcjepljenost se pojačava i proširuje u isključenje *(vûpasama)* misaonih, voljnih i čuvstvenih stavova. Izraz *pasâda,* koji se u ovom dijelu teksta spominje među unutarnjim svojstvima, može imati dvostruko značenje, ili čuvstvenu vedrinu u osjećaju radosti, ili bistrinu introspektiv-

[52] Id., 139. — Većina zapadnih, a i istočnih autora prevodi i interpretira termin *bhavanga* (koji doslovno znači samo ishodišni egzistencijalni *(bhava)* faktor *(anga)* kao »podsvijest«. Na neispravnost ove interpretacije upozorio je prvi, koliko nam je poznato, predstavnik cejlonskog budizma Mahathera Nârada u članku »La conception bouddhiste de l'esprit ou la conscience« (Paris, 1949, »La pensée bouddhique«), gdje ističe, da »prema shvaćanju zapadnih filozofa podsvijest i svijest koegzistiraju, dok prema budističkoj filozofiji ne postoje dva tipa svijesti istovremeno, a *bhavanga* nije ni donji sloj svijesti *(plan sous-jacent).* U tom smislu Nârada s pravom ističe, da »*bhavanga* nije ni subliminalna svijest«. Služeći se ovim nazivom u pomanjkanju boljega, želimo upravo da izbjegnemo mogućnost psihoanalitičkih aluzija. O stanjima svijesti kao »rezultatu vježbe« vidi u Hrestomatiji, »Potthapâda-sutta«. — Po našem mišljenju Bergsonova teorija memorije, koja se pojavila gotovo istovremeno s Freudovom, mogla bi mnogo bolje da služi kao podloga razumijevanja ovih indijskih teorija o apsolutnom aktualitetu stanja svijesti. Značajna bi za tu paralelu bila osobito kategorija »svijesti koja bilježi« *(tad-ârammana),* spomenuta pod br. 10 (u bilješci 43. ovoga poglavlja).

nog pogleda. Na području sabranosti prelazi se od već spomenute »čvrstoće sklopa« na »uspon do jedinstvenosti« (prema Buddhaghosinoj interpretaciji termina *ekodi-bhâva*.[53] Ovo je stanje prema istoj interpretaciji »jedinstveno i stvaralačko«.

Na trećem stupnju odcjepljenje prelazi u ravnodušnost (*upekkhâ*). Pri tome se naročito ističe, da je na drugom stupnju svijest »slobodna od misaonog zahvaćanja i diskurzivnog mišljenja« zato, jer upravo provodi njihovo smirivanje i izolaciju, dok je na trećem i četvrtom stupnju slobodna od tih faktora »zbog jednostavne odsutnosti«.[54] Od deset vrsta ravnodušnosti osobito se ističu »ravnodušnost u odnosu prema egzistencijalnim strukturama« i »ravnodušnost jasnog uvida« (*vipssana* - *εἶδος*). — Na području sabranosti povezuje se ovdje pažnja (*sati*) s jasnoćom intelektualne svijesti (*sampagjañña*). Pri tome pažnja poprima noematski usmjereno »obilježje pamćenja, bit nezaboravljanja i izraz očuvanja«.[55] Iako učenik na ovom stupnju osjeća »užas pred oduševljenjem«,[56] zbog predmetne usmjerenosti tog čuvstva, on ipak, ili nasuprot tome, osjeća »u svom tijelu zadovoljstvo, za koje plemeniti duhovi kažu: „Tko je ravnodušan i pažljiv, taj živi sretno."«

Na prijelazu u četvrti stupanj iščezava svaki osjećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. — »Izrazom ni-zadovoljstvo-ni-nezadovoljstvo ... označuje se onaj treći osjećaj, koji suzbija osjećaj zadovoljstva i osjećaj nezadovoljstva, a ne jednostavno nepostojanje tih dvaju čuvstava.«[57] — Tu se konačno postiže s jedne strane »čistoća pažnje«, a s druge ravnodušnost kao prestanak napora suzbijanja proizlazi iz »trećeg osjećaja« ravnodušnosti, koji, možda, tek u tom noematskom smislu dobiva svoje puno samostalno značenje.

Zaključno možemo čitav reduktivni proces budističke meditacije raščlaniti na ove tri skupine:

---

[53] V. M., str. 156.
[54] Ib., 157.
[55] Ib., 162.
[56] Ib., 159.
[57] Ib., 167.

Redukcija oblikovnih sposobnosti:	Ojačanje pažnje:	Stav sabranosti prema predmetu:
I. Misaono zahvaćanje, diskurzivno mišljenje, oduševljenje, zadovoljstvo, sabranost.	Odcijepljenost od voljnog i afektivnog prianjanja.	Čvrstoća strukturnog sklopa.
II. Oduševljenje, zadovoljstvo, sabranost.	Isključenje misaonih, voljnih i čuvstvenih stavova.	Težnja za jedinstvom svijesti.
III. Zadovoljstvo i sabranost.	Ravnodušnost.	Jasno i pažljivo motrenje unutar svijesti.
IV. Ravnodušnost i sabranost.	Čistoća pažnje.	Suzbijenost interesa. Zahvat u subliminalni tok svijesti.

2. *Arûpa-gjhâna* (meditativna redukcija kategorijalnih područja spoznaje):[58]

»*Prvi stupanj (područje beskrajnog prostora)* postiže se prevladavanjem osjetnih elemenata predodžbe.

Drugi stupanj (područje beskrajne svijesti) postiže se prevladavanjem prostorne predodžbe.

Treći stupanj (područje ništavila) postiže se prevladavanjem prostornošću uvjetovane svijesti.

Četvrti stupanj (područje ni-zamjećivanja-ni-nezamjećivanja) postiže se prevladavanjem prododžbe o prestanku prostorne svijesti.«[59]

U razjašnjenju se ovog kategorijalnog niza ističe najprije, da na ovim područjima važi također subjektivni stav ravnodušnosti i u jednu točku sabrane svijesti, postignut prethodno opisanom redukcijom.[60]

[58] *Rûpa*, kako smo već vidjeli, znači ono što je oblikovano i u tom smislu indirektno materiju kao *hyle* u Aristotelovu sistemu. *Arûpa* je ono što je isključeno iz relativnog oblikovanja (u smislu Kantova shematizma?!) i prema tome vrhovna kategorija područja, koja se noematski ne daju dalje reducirati, kao što se vidi iz formule koja slijedi.

[59] Ib., 338.

[60] Ib., 327.

Na prvom stupnju polazi se ponovo odatle, da se »ne uzima u obzir, ne uzima u razmatranje, ne uzima u promatranje, ne uzima u razmišljanje percepcija mnoštva... Pod tim se misli prevladavanje i zanemarivanje svih stanja svijesti i psihičkih faktora, koji pripadaju u područje osjetnosti.«[61]

»Prevladavanjem zamjedaba prevladava se i predodžbeni predmet.«[62] Kad razum nije više na opisani način usmjeren k predmetu osjetne mnogostrukosti, nego apstrahirajući od njega »promatra samo prostor, koji on popunja, tada se kaže da razum u predodžbi: „prostor", „prostor", reducira predodžbeni predmet (kasina). Time što je taj predmet reduciran, on se ne će niti razrušiti niti urušiti. Njegova redukcija važi jedino, ukoliko je *uvjetovana neobraćanjem pažnje* na njega i promatranjem predodžbe: „prostor", „prostor". Pojavan ostaje samo prostor, koji je taj predmet ispraznio. Svejedno je pri tome, da li se govori o prostoru, koji je „reducirao" predmet, ili o prostoru, koji je tim predmetom bio „ispunjen", ili o prostoru, koji je od tog predmeta „oslobođen".«[63]

Drugi se stupanj postiže tako, »da se svijest, koja prožimlje onaj prostor, sve jače uzima u obzir, u pažnju, u razmatranje, i da se trajno misaono razrađuje. Pritom se pažnja ne smije usmjeriti predodžbi: „beskrajan, beskrajan" ... Dok se tako na neokrnjen način promatra *svijest, čiji je predodžbeni predmet onaj prostor,* promatra se upravo ta svijest kao beskonačna.«[64]

Treći je stupanj, »stanje ničega. To je „ništavilo", a označuje iščeznuće svijesti o području prostorne beskrajnosti. To ništavilo predstavlja područje ovoga zadubljenja.«[65]

Na četvrtom se stupnju »područje ništavila potpuno učvršćuje upravo u iščezavanju svijesti. Metodu punog postignuća treba shvatiti isključivo u tom smislu«. — »Baš to područje ništetnosti promatra učenik kao smireno, pa razvija posljednji ostatak umnih svojstava. Zbog toga se naziva „onim koji niti zamjećuje niti ne zamjećuje".«[66] »Ukoliko ovakvo zamjećivanje ne može više da provodi oštru djelatnost zamjećivanja, utoliko više i ne važi kao zamjećivanje; ukoliko se, međutim, na

[61] Ib., 331.
[62] Ib., 329.
[63] Ib., 327-8.
[64] Ib., 331-2.
[65] Ib., 334-5.
[66] Ib., 335.

njega još nailazi u istančanom ostatku duhovnih svojstava, utoliko ne može važiti niti kao nezamjećivanje. Zato se uzima kao ni-zamjećivanje-ni-nezamjećivanje. A zbog toga što je sjedište posljednjeg ostatka umnih svojstava, zato se označava kao područje ni-zamjećivanja-ni-nezamjećivanja. Pri tome nije samo zamjećivanje reducirano do tog stupnja, nego isto tako i čuvstvo ... i svijest ... i utisak svijesti ... i sva ostala s time povezana duhovna svojstva. U ovom je izlaganju zamjećivanje uzeto samo primjera radi.«[67]

Iz naziva ovih dvaju redukcionih shema proizlazi dovoljno jasno i njihova neposredna svrha:

1. Transcendiranje oblikovanog bitka *(rûpa)*, koji je u biti bitak u svijesti,[68] i

2. transcendiranje odgovarajućeg nebitka *(arûpa)* u upravo opisanoj redukciji na subliminalni tok svijesti.[69]

Karakteristično je, da za Buddhu oslobođenje kao proces meditativne zadubljenosti svijesti ostaje razlučeno od postignuća *nibbâne* kao stanja, a isto se tako i izvod, koji bi trebao da dovede do određivanja *noumenona kao ideje irelacionalnosti*, zaustavlja na pragu ni-bitka-ni-nebitka, te se konačno identificira s »neuključenošću« *(apariyâpanna)* kao modusom sabranosti[70] i drugim nekim atributima infinitezimalne svijesti.

Na taj najsuptilniji ontološki problem Buddhine neposredne filozofije upozorio je dijelom već O. *Strauss*[71] pitanjem: »Kako se odnosi ljestvica, koja završava prestankom svijesti, prema ljestvici koja vodi do duševne ravnodušnosti?« — »Poznati dio Dîghanikâye, koji opisuje učiteljeve posljednje dane, prikazuje kako je on, pošto se oprostio od učenika, prešao cijelu ljestvicu četiriju *(rûpa)* — *gjhâna*, a zatim stepenice *arûpagjhâna*. No, time Buddha nije unišao u *nirvânu*, nego se kaže, da je tada prešao ponovno oba niza unatrag, a zatim je ponovno prešao samo prvu ljestvicu. Tada je postigao potpunu *nirvânu* neposredno ispred četvrtog stupnja te ljestvice.«

---

[67] Ib., 337.

[68] Transcendentno u imanentnome — noema.

[69] Eduard von Hartmann ističe, da pojam »nesvijesnoga«, na kojem se osniva njegov sistem, nalazi izražen u vedântinskom djelu »Pañćadaśaprakarana« bolje nego i u kojem djelu modernih filozofa. (Usp. »Philosophie des Unbewussten«, 11. izd., 1911., str. 28.)

[70] V. M., str. 88.

[71] O. c., str. 102.

IV. GJAINIZAM

1. POVIJESNE OSNOVE MAHÂVÎRINE NAUKE

Nâtaputta Varddhamâna, nazvan *Gjina* (Pobjednik), *Mahâvîra* (Veliki Junak) i *Tîrthankara* (Utemeljitelj puta, koji vodi oslobođenju), spominje se često u Buddhinim govorima pod imenom *Nâtaputta Nigantha*, (Nesputani) prema starijem nazivu sekte, čiji je bio obnovitelj. Nauka, koju je tako utemeljio, naziva se *gjainizam* ili *Gjinina nauka*, a samoga Varddhamânu obično zovu Mahâvîrom, slično kao što Gotamu nazivaju Buddhom. Živio je u 6., a po nekima još i u 5. stoljeću pr. n. e. — Prema podacima Radhakrishnanovim, umro je 527. g. pr. n. e. u dobi od šezdeset i dvije godine. Osim što je bio iz istog kraja kao i Buddha, iz Magadhe, današnjeg Bihara, i što je propovijedao svoju nauku u isto vrijeme i na istim mjestima, Mahâvîra i u svome životopisu i u svojoj nauci ima toliko dodirnih točaka s Buddhom, da su ih površni promatrači na Zapadu ranije pokušavali da identificiraju.[1] Obojica su uživali zaštitu i sklonost istih vladara iz dinastije Maurya, obojica su bili iz plemićkih porodica i napustili su dom i obitelj u zreloj dobi, a nakon toga su godinama tražili istinu u strogosti asketskog života. Buddha je konačno napustio tradicionalne putove i pošao — u odnosu prema askezi — »srednjim putem« isključivog povjerenja u snagu introspektivnog pogleda i meditativne zadubljenosti. Mahâvîra je ostao vjeran asketskoj tradiciji svoga vremena, razvio je moralne konzekvencije asketskog stava prema izvanjskom svijetu do vrhunca, pa je na taj način ostvario snagu, koja je njegov pokret održala tisućljećima, iako ne kao univerzalnu i brojnu organizaciju, nego kao

[1] Važnija povijesna stanovišta i podatke o tome navodi Radhakrishnan, *Hist.*, I, 289—292.

uzor nadčovječnog napora, da se postigne ideal najvišeg dobra. Iz tog napora, iz gjainske sredine, potekao je i Mahâtma Gandhi.

I jezik kanonskih djela budizma i gjainizma bio je srodan. No dok se Buddhina nauka učvrstila u svojim književnim osnovama u izbrušenom »jeziku tekstova«, *pâli*, u toku od nekoliko stoljeća, Mahâvîrina nauka živjela je nevezano i razvijala se prirodno u sektama, sve do u 5. st. n. e., kad je osnovna gjainistička književnost dobila svoj ustaljeni oblik u t. zv. gjainskom *prâkritu*, nešto moderniziranom *ardhamâgadhî* jeziku. Tako se učvrstio kanon od jedanaest glavnih djela, nazvanih *Anga*. U međuvremenu je izumrla predaja ranijih, izvornijih djela, za koja se kaže, da ih je bilo 14, a zvala su se *Pûrva* (prvobitna).

Potkraj 1. st. n. e. došlo je do velikog raskola u gjainističkoj zajednici, koji je doveo do formiranja dviju osnovnih sekti: *Švetâmbara* (»obučeni u bijelu odjeću«) i *Digambara* (»obučeni u nebesku odjeću«, ili goli). Predstavnika jedne i druge sekte ima skupa u Indiji još oko milijun. Na njihov socijalni položaj u moderno doba, u vezi s njihovom moralnom naukom, još ćemo se osvrnuti.

Niz elemenata u nauci gjaina i u njihovoj povijesti, od samog početka, ostavlja u nama utisak, da je posrijedi pokret, koji se kreće na rubu ljudskih mogućnosti. Baš zbog toga nam se čini, da je ova tema najpovoljnija za prikaz općih prilika polovinom prvog tisućljeća prije naše ere u Indiji, kad je tropsko bujanje spekulativnih ideja bilo na vrhuncu.

Nekoliko vjekova ranije, u doba ranih upanišada, brâhmanski su domaćini vodili učene sanskritske diskusije na svojim seoskim imanjima, a dar za njihovu mudrost bila su stada goveda. U ovo se kasnije doba diskusije vode u gradu jezikom kojim govore obrazovani građani. Vladari i mecene na svojim imanjima podižu »diskusione dvorane« u počast učiteljima raznih škola, ili »za diskusiju različitih sistema mišljenja... a sama je ta činjenica još jedan dokaz slobode mišljenja, koja je vladala u istočnoj dolini rijeke Gange u 6. st. pr. n. e.«[2]

U tim dvoranama *(sâlâ)* mjesto uglednih brâhmana nalazimo askete beskućnike i prosjake. Tako se u gradovima su-

[2] T. W. Davis, »Dialogues of the Buddha«, I, 244 (komentar uz »Potthapâda-sutta«).

sreću dvije elite, jedna u dronjcima, nepoznatog porijekla, a druga iz kraljevskih dvorova. Odnosi su među jednima i drugima dobri i solidarni, iz niza razloga, u koje ovdje nije moguće dublje zalaziti.

Ovi učitelji i propovjednici, mistici i sofisti, imaju jednu zajedničku crtu, spadaju u jednu skolastičku kategoriju — *nâstika* ili neortodoksnih. Svi oni, sa svih mogućih strana, razbijaju brâhmanski eleatizam, teoriju o apsolutnom bitku *(âstika)*, raznim vrstama atomističko-monadističkih koncepcija, ili čistim skepticizmom »poput jegulja«.

U nekoliko je daljih stoljeća glavni dio te bujne opozicije bio ponovno i postepeno apsorbiran u velike vedântinske okvire. O većini *nâstika* škola i učitelja znademo samo posredno, osobito iz budističkih tekstova. Njihova nauka nije nikada bila grubo zatirana, nego je bila prevladana kasnijom diferencijacijom ortodoksnih škola, osobito za razdvajanja *yoge* i *sâmkhye*, o čemu ćemo govoriti u poglavlju o »Bhagavad-Gîti«. Mnoga su filozofska djela tako pala u zaborav, jer nije bilo nikoga, tko bi održao tradiciju učenjem napamet, a ako su i bila zapisana i spominjana u kasnijim književnim spomenicima, postala su konačno žrtvom bijelih mravi. Takva je bila sudbina agnostičkih i materijalističkih struja, koje su se u ovo doba mogle relativno najbolje ispoljiti.

Dok se gjainizam još borio za svoju »prvobitnu« formulaciju, protiv opasnosti, da ga ne preraste »džungla nazora«,[3] budizam je već zahvatio maha izvan granica Indije. U doba, kad je dobio svoje konačne oblike, gjainizam je filozofski bio već dijelom prevladan. Vedântinska kritika gjainizma, kako ćemo još vidjeti, polazi zato od upozoravanja na unutarnji nesklad između pojedinih gjainskih teorija, koje potječu iz raznih slojeva.

Od svih *nâstika* sistema budizam se smatra organski najuže povezanim s brahmanskom tradicijom. Buddhina je kritika bila bitna. On je univerzalizirao i formalizirao pojam *dharme* i podvrgao kritičkoj analizi pojam *âtmana*.

Gjainizam nema takve jedinstvene kritičke osnove za diferencijalnu analizu stvarnosti, iako je toj analizi dao u toku stoljeća znatne doprinose. Nedostatak smisla za cjelinu, uz

[3] Tako Buddha naziva nekritičke spekulativne sisteme svoga vremena u M. N. 72.

fantastični kazuistički smisao za klasificiranje detalja, opća je crta indijskog intelektualizma.

Karman, preporađanje životnog principa *(gjîva)* i oslobođenje od toga karmički uvjetovanog preporađanja, doveli su i gjainizam do poteškoća, koje u krajnjoj liniji nije mogao da riješi jednoznačno sa svoga stanovišta realističke monadologije. Ipak su njegovi pojmovi realnosti i životnih monada (izraženo aproksimativnim evropskim izrazima), uz etičku strogost sistema, uspjeli da ga uzdignu iznad stava ideologija i antiideologija sofističkog vremena i da ga usmjere prema izgradnji sistema spoznajne teorije i logike, u kojem se osjeća da potječe iz slobodnijih pobuda, nego logika ortodoksno-apologetskih sistema, s kojom je u toku vremena morao da se sukobljuje.

Nepročišćenost naivno-realističkih pretpostavki u gjainističkim teoretskim stavovima često nas podsjeća na Kantovu kritiku Leibniz-Wolfove metafizike.

2. TEORIJSKI STAVOVI

A) SPOZNAJNA TEORIJA I LOGIKA

U istoj mjeri, u kojoj je negirao apsolutni bitak *âtmana,* Buddha je logičkom nuždom morao da poopćava ideju bivanja u nepostojanosti *(anicca).* Zbog toga su ontički kvaliteti nosilaca tog bivanja *(dhamma)* bili od Buddhe samoga potiskivani u neodređenost. Na taj je način izvorni budizam u svojim arhajskim okvirima bio čisti kriticizam, koji se teško mogao održati, kao i Kantov.

Ontòloškom »nedostatku« takvog kriticističkog stava kasniji gjainizam je pokušao da doskoči svojom teorijom spoznajnog relativizma, koja se nije zadovoljila samo time, da ograniči apsolutnost bitka i njegovu postojanost, nego također i negaciju te apsolutnosti i postojanosti.

Osnovni princip gjainske spoznajne teorije jeste *syâd-vâda* ili nauka o relativnoj vrijednosti znanja. Riječ *syât* je optativ od glagola *as-* (biti), a u adverbijalnom smislu riječ *syât* znači »može biti«. Najbliži termin, koji se pojavio u evropskoj filozofiji, bio je Vaihingerov »als ob« u relativističkoj interpretaciji Kantove filozofije.

Princip relativizma *syâd-vâde* jest osnov gjainističke teorije suda u logici, koja se po razlikovanju sedam vrsta sudova naziva *sapta-bhangî*.

»Za gjainizam je osnovan princip, da je istina relativna prema našem stanovištu. Opći karakter realnosti sadržan je u različitim djelomičnim vidovima«.[4]

Gjainizam nije nikada negirao taj »opći karakter realnosti«. Njegova je svrha, u idealnom povijesnom smislu, bila, da spasi minimum relativiziranog bitka, a ta minimalnost je uvijek svojstvena teorijama spoznajnog realizma. U tom je smislu karakteristična ilustracija gjainističkog stava u priči o slijepcima i slonu: Svaki je slijepac identificirao slona s onim njegovim dijelom, koji je dohvatio.[5]

Prema nauci o *sapta-bhangî* postoji ovih sedam vrsta sudova:

1. *Naigamanaya* — sud sa stanovišta svrhovitosti. Kad, na pr., upitamo čovjeka, koji nosi vodu, vatru, posuđe i sl., što radi, on može odgovoriti: »Kuham hranu.« — Tu se radi o »općoj svrsi, koja kontrolira niz radnji i ističe svrhovitu određenost života.«[6]

Prema drugoj interpretaciji o ovoj se vrsti suda radi, kad u istom predmetu zahvaćamo generičke i specifične kvalitete, a da ih pri tome ne razlikujemo.

2. *Samgrahanaya* je sud, koji zahvaća opće osobine, klasifikacioni sud, u apsolutnom ili relativnom smislu. Ovdje se ističe, da ni univerzalni ni partikularni sud ne može odrediti predmet u apsolutnom smislu. — Gjaini smatraju, da budisti griješe, jer ne priznaju univerzalne sudove, dok osnovni skolastički oblici vedântinske filozofije, *advaita* (monizam) i *sâmkhya* (dualizam) ne priznaju partikularne sudove. Skolastička logička škola, *nyâya*, uzima u obzir obje vrste, ali griješi kad im pridaje apsolutno važenje.

3. *Vyavahâranaya* je sud osnovan na empiričkom iskustvu. Materijalizam griješi, kad se ograničava samo na ovu vrstu sudova.

---

[4] Radhakrishnan, o. c., 299.

[5] Priča se nalazi u Buddhinom govoru »Udâna« VI, 4.

[6] Usp. Radhakrishnan, o. c., 299 (na osnovu citata iz Umâsvâtijevih »Tattvârtha-sûtra«).

4. *Rigjusûtranaya* je takav empirički sud, koji odbija i induktivnu metodu, te se ograničuje samo na trenutačno stanje stvari, isključujući kako kontinuitet, tako i identitet. — Gjaini smatraju, da je primjena ove vrste suda osobito važna za budizam. Prednost je ovakva rasuđivanja, da može dovesti do spoznaje o ispraznosti apstraktne filozofije o apsolutnom bitku.

Ostale se tri vrste suda odnose na probleme semantičke logike i nazivaju se općim imenom:

5. *Šabdanaya*. Sudovi ove vrste polaze od funkcije »imena«, da u razumu izaziva sliku predmeta, koji označava, bila to stvar, atribut, odnos ili djelatnost. Odnos termina i značenja je relativan. Svrha je *šabdanaya* logike, da spriječi pogreške, koje bi mogle nastati iz nepoštivanja tog relativizma.

6. *Samâbhirûdhanaya* je semantička disciplina o korijenima riječi.

7. *Evambhûtanaya* je rasuđivanje, koje polazi od pretpostavke, da »korijen riječi obuhvaća samo jedan od raznih vidova i stupnjeva pojavnosti stanovite stvari«, pa je samo u tom vidu ispravno upotrebljavati osnovni termin. U raznim vidovima treba zato istu stvar označavati raznim terminima.

Karakteristično je shvaćanje gjaina, da skolastička logika kao i skolastički vedântinski sistemi, a ništa manje i budizam, griješe u zanemarivanju semantike i da je u tome izvor njihovih pogrešnih stavova u sudu o realnosti.

U isticanju logičke kompleksnosti pojma realiteta, gjaini su imali na umu osnovnu pozitivnu svrhu svoje metafizike, da pojam realnosti izoliraju iz dijalektike *âtmana*. Niz klasifikacija i stupnjevanja vrsta spoznaje, u koje ne ćemo zalaziti, služe istoj svrsi, da se očuva po koja vrsta transcendentalnog uvida u neposrednost stvari. Tako, na pr., *šruti,* ili spoznaja po čuvenju, koja u ortodoksnim sistemima znači priopćavanje istine doznate nadljudskim putem, za gjaine znači samo posrednu spoznaju putem znakova, simbola ili riječi. Usprkos tome, znanje i za gjaine ima dva osnovna lika: *nyaya,* ili spoznaja putem opisanih sedam vrsta rasuđivanja, i *pramâna* ili spoznaja stvari po sebi, koja je dostupna samo duhovima očišćenim od »ljusaka« fenomenalnosti. Zbog toga intelektualna spoznaja, usprkos svima diferencijacijama, ostaje uvijek zasjenjena i konfuzna, a logika ne može pridonijeti

više razbistravanju stvari, nego da razmrsi relativna stanovišta, koja se u diskusiji isprepleću.[7]

Broj logičkih principa povećavaju gjaini također od četiri na sedam: 1. »možda jest« *(syâd asti)*, 2. »možda nije« *(syâd nâsti)*, 3. »možda i jeste i nije«, 4. »možda se ne može predicirati«, 5. »možda jest, a ne može se predicirati«, 6. »možda nije i ne može se predicirati«, 7. »možda i jeste i nije i ne može se predicirati«.

B) PLURALISTIČKI POGLED NA SVIJET

Svojom logikom relativnog razbistravanja, gjainizam je upućen na *pluralistički pogled na svijet*. Pri tome ga razlozi, kojima bi se paralela mogla tražiti u Leibnizovoj monadologiji, navode, da »uži smisao riječi *monas* ... ograniči samo na onu jednostavnost, koja je dana neposredno kao jednostavna supstancija (na pr. u vlastitoj svijesti), a ne kao element sklopa, koji bi se radije mogao nazvati atomom«.[8] Gjainski pojam materijalnog atoma je u sličnom smislu funkcionalan i neodređen po kvantitetu i kvalitetu.

Gjîva (životni ili duševni princip) odgovara pojmu monade, koja je sadržana »u svemu, počevši od sunčanog sistema pa do kapljice rose, a ne samo u ljudima i životinjama«.[9] *Gjîva* je nosilac spoznajne sposobnosti, ili svijesti *(cetana)*, a njen sjaj zasjenjuju opne materijalnosti, koje su karmička tvorevina. Pojam *karmana* objašnjava funkcionalnost materije i njenu spoznajnu neprozirnost, koja nas podsjeća na Leibnizovu.[10]

---

[7] Usp. slijedeće Kantove sudove o Leibnizu: »Leibniz je sve stvari uspoređivao samo s pojmovima, pa, prirodno, nije našao nikakvih drugih razlika do onih, kojima razum razlučuje svoje čiste pojmove. Uvjete osjetnog promatranja, koji sadržavaju u sebi svoje vlastite razlike, nije smatrao iskonskima, jer je osjetnost za njega samo zbrkani način predočavanja.« (»Kr. čistog uma« A 270, B 326.) Ili: »Leibnizova monadologija nema drugog osnova, nego da taj filozof razliku nutarnjeg i vanjskog zamišlja samo u odnosu na razum.« (Id. A 274, B 330.) — O terminu *pramâna* u indijskoj logici usp. bilj. 11.), pogl. V.

[8] Kant, o. c., A 441, B 469.

[9] Radhakrishnan, o. c., 322.

[10] Leibniz je svojim monadama »pripisivao zajedništvo«, za čije mu je razjašnjenje trebalo »neko božanstvo kao posrednik, jer mu se to zajedništvo sa stanovišta vlastitog opstanka činilo punim pravom neshvatljivo«. (Kant, id., B 293.)

Radhakrishnan ističe, da gjainski pojam *gjîve* odgovara Leibnizovoj monadi po tome, što je »subjekt iskustva«. — U okviru indijske filozofije glavna je osebujnost ovoga gledišta, da naglašava da *gjîva* ne bi mogla biti pokretna snaga kauzalne djelatnosti, kad ne bi bila podložna realnim promjenama, te da bi moralne razlike izgubile vrijednost pod pretpostavkom pasivnosti duše. Spoznajna sposobnost *gjîve* je uvijek aktivna, a u toj se aktivnosti odražava istodobno njena vlastita priroda i priroda objekta, kao što svijetlo očituje sebe i druge predmete. Ovim se stavom gjainska nauka suprotstavlja skolastičkoj teoriji *nyâya*, prema kojoj znanje razotkriva samo izvanjske odnose, a ne i samo sebe.[11]

Gjainizam ostaje na stanovištu, da spoznaja ne djeluje na promjenu spoznajnog predmeta. Prelazeći na problem supstancije, konstatira se, da njena definicija zavisi od našeg stanovišta, dosljedno gore spomenutim logičkim principima suda. Na taj način realnost i njeno značenje ostaju nerazdvojivi, a misao je ključ realnosti. Prema tome nije moguće razlučiti ni supstanciju od kvalitete. I ovo je stanovište u oprečnosti s naukom *nyâya* i srodnih škola.

Uz takve intelektualne pretpostavke gjainizam svodi svoju pluralističku teoriju na tezu o dvije supstancije: *gjîva* i *agjîva* (ono što nije *gjîva*). Tok kozmičkog zbivanja *(samsâra)* je proces začahurenosti duše *(gjîva)* u materiju *(agjîva)*. Materija je vječna supstancija, neodređenog kvaliteta i kvantiteta.[12] Fizički svijet sastavljen je od atoma *(anu)*, koji su infinitezimalni, nisu nikada nastali niti će nestati, a mijene u fizičkom svijetu posljedica su njihovog raspadanja i spajanja. Suprotno *nyâya* školi, gjainizam smatra, da ne postoje razne vrste atoma, nego da su elementi rezultati međuatomskog zbivanja.

Sa stanovišta *gjîve*, egzistencija je posljedica zabľude, a materija je karmički proizvod. Na taj način se *karman* materijalizira, te postaje »karmičkim tijelom« *(kârmana-šarîra)*, a pojam se materijalne supstancije svijeta ponovno relativizira u odnosu prema čistom bitku monade, koji je čista svijest. Nauka o materijalnosti *karmana* najznačajnija je za gjainizam. Nije bez veze s ovom supstancijalizacijom ni osobitost gjainskog sistema, da je pojam *dharme* lišio svakog etičkog

---

[11] Usp. Radhakrishnan, o. c., 334, 323, 312.

[12] Usp. kasnije bilješku 19. o Leibnizovom »principu nerazlikovanja«.

aspekta, i pretvorio taj termin u oznaku za pokretnu snagu mehaničkog kretanja i mirovanja. Na taj je način, kako ćemo još vidjeti, gjainska etika, suprotno budističkoj, postala etika materijalnih vrednota praktične djelatnosti.

Teorija o *karmanu* dobiva sada funkciju neke vrste »prestabilirane harmonije«.[13]

Dalja analiza procesa spoznaje, ili prirode materije ili duše u gjainskoj filozofiji vodi nas brzo u područja mitološke fantazije i ne da se više provoditi takvim racionalnim kriterijima, kao što je »amfibolija refleksivnih pojmova«, kojoj Kant pripisuje nejasnoće Leibnizova intelektualizma. Smatrali smo, da je ne samo moguće nego i neophodno prema takvim višim orijentacionim kriterijima pokušati povezati osnovne dijelove nauke, koja se kristalizirala u toku jednog tisućljeća, a koja još do danas ima svoju intelektualnu životnost u Indiji. Ovakav nam prikaz omogućava također, da na koncu ocrtamo zbivanje na rubu racionalnosti, fantazije i mitologije, svojstveno indijskoj filozofiji, a i uvid u jedno tipično područje borbe mišljenja.

C) PROBLEM DUŠE

»Budući da je gjainizam proizvod filozofije nedozrelog doba, nalazimo da nije jasno pročistio razlike između *gjîve* i *âtmana, agjîve* i materije«, smatra Radhakrishnan.[14]

»Staro shvaćanje, da djelo stavlja dušu u ropstvo neke grešne tvari, koje traje tako dugo, i izaziva kobne posljedice, dok se ta tvar ne istroši ili ne udalji pomoću obreda, ovdje dobiva gotovo naučnu strukturu.«[15]

»Ne mislimo, da su pristaše Mahâvîre, ili možda on sam, dali tek grublji lik budističkim idejama, nego je tačnije shvatiti, da se već od vremena najstarijih upanišada snažno istakla duhovno-idealistička crta u staroindijskom mišljenju. Tu je crtu preuzeo budizam i nastavio da je istančava, dok je naivno-realistička nit, koja se još iz pravremena provlačila po-

---

[13] O usporedbi s Leibnizom u tom pogledu vidi Radhakrishnan, o. c., str. 310, passim.

[14] Id., 335.

[15] Glasenapp: *Ind. Phil.*, 231.

strance, bila očuvana u onoj staroj zajednici, koju je Gjina reformirao.«[16]

Opis prestabilirane harmonije, koja je zakon života duše, počinje s poetičnom slikovitošću: »Primjer je ruža, koju vidim pred sobom. Prije nego što sam je pogledao, u meni je bilo znanje o ruži, ali u zastrtom stanju, te nije moglo da se očituje. Akt gledanja ruže znači, da smo i ruža i ja postigli tu sposobnost, da je ruža postala vidljiva, a veo s moga znanja o ruži je odstranjen... Opažanje je nekog predmeta znak, da je maknut veo neznanja s duše u odnosu prema tom predmetu... Iskustvo potvrđuje, da objektivni svijet postoji. Ali da on rađa znanje u nama, to ostaje nedokazana hipoteza. Znanje se javlja kao naše otkrivenje samoga sebe... Naš vlastiti *karman* odstranjuje opne s našeg znanja, osjećaja i t. d., tako da imamo baš onu vrstu znanja ili osjećaja, koju smo zaslužili da imamo.«[17]

Gunaratna, indijski povjesničar filozofije iz 14. stoljeća, piše o gjainskoj teoriji *karmana* ovako: »Utjecaj *karmana* znači doticaj dijelova karmičke materije, prema određenoj vrsti *karmana*, s dušom, poput prašine, koja se lijepi na tijelo namazano uljem. Budući da u svim dijelovima duše postoji bezbroj karmičkih atoma, ona je njima tako potpuno prekrivena, da se u određenom smislu s toga gledišta duša katkada promatra kao materijalno tijelo, dok se nalazi unutar *samsâre*.«

Odavde se lako razvija shvaćanje o protežnosti duše, koja odgovara veličini tijela i dobiva odgovarajuće organe. Moralne kvalitete određuju konačno i boju karmičke materije *(lešyâ)*, pa duša može da se pričinja zlatna, ružičasta, bijela i crna, plava ili siva.

Za gjainski je atomizam značajna i teorija *nigoda*. To su kondenzirane skupine neizmjernog broja duševnih monada u infinitezimalnim proporcijama. Čitav je svemir ispunjen *nigodama*, čija je životna energija privremeno začahurena i očekuje karmički povod za daljnje djelovanje i razvitak. Ova je teorija životnog atomizma od osnovnog značenja za gjainsku etiku.

---

[16] O. Strauss, o. c., 115.
[17] Daagupta, o. c., 184—191.

3. GJAINIZAM U SVIJETLU INDIJSKE KRITIKE

Usporedba se s Leibnizom nalazi redovno i kod evropskih i kod indijskih autora. Kad bismo htjeli da je produbimo, trebalo bi provjeriti, u kojoj je mjeri intelektualizam ove vrste, primijenjen na gjainizam, proizvod neadekvatnosti takve usporedbe. Radhakrishnan povezuje usporedbu s Leibnizom i usporedbu s Bergsonovom teorijom stvaralačke evolucije. I mimo gjainističke pretpostavke, indijska je filozofija razvijala razne teorije o formama i organima duše kao prelaznim oblicima između »fizičke« tjelesnosti i potpune bezobličnosti sveobuhvatnog *âtmana*. Nesumnjivo je pojednostavljeno prevoditi termin *gjîva*, koji označava kvalitet životnosti, evropskim terminom »duša«.

Međutim, klasična indijska kritika gjainizma izgleda da nije sklona polaziti od mogućnosti graničnih prijelaza među sistemima, nego se usredotočuje na teoriji intelektualnog relativizma spoznaje, koja je u gjainizmu nesumnjivo ranog datuma. Svrha je vedântinske kritike da dokaže nuždu svođenja fenomenološkog pluralizma na idealistički monizam.

Smjer toj kritici dao je *Šankara*, kad je rekao, da je nauka o pluralizmu *gjîva* moguća jedino tako dugo, dok se prema subjektu odnosimo kao prema objektu promatranja. Ako taj subjekt oslobodimo objektivnih odnosa, moramo uvidjeti, da pluralitet subjekta nije moguće podržavati do kraja. — Od Šankare potječe i kritika psihološkog materijalizma u gjainističkom pogledu na svijet. Po njegovu mišljenju gjaini sami griješe protiv principa psihičkog monadizma, kad smatraju da *gjîva* poprima veličinu i oblik tijela. U tom slučaju i ona mora biti nepostojana i nailaziti na poteškoće prilikom preporađanja u manje ili veće tijelo. Ako pretpostavimo, da *gjîva* može postati veća ili manja dodavanjem ili oduzimanjem dijelova, onda postoji trajna izmjena tvari u monadi. Razlikovanje između bitnog i nebitnog u tom slučaju samo bi povećalo poteškoću. Gjaini na to odgovaraju analogijom o širenju svjetlosti u zatvorenoj prostoriji.

U pogledu intelektualističke teorije o »karmičkoj« materiji, dolazi se do zaključka, kao i kod Leibniza, da »teorija, prema kojoj su realnost i značenje nerazdvojivi, ide u prilog metafizičkom monizmu, a ne pluralizmu«.[18] Ako su materi-

---

[18] Radhakrishnan, o. c., 334.

jalne prepreke akcidentalne, te ne spadaju u bitnost monade, kao što gjaini tvrde, što onda opravdava razdvojenost čistih i oslobođenih monada, razdvojenost, koju gjaini prenose i na područje *nirvâne*?

Drukčiji je stav zauzeo vedântizam od samog početka prema Buddhinom pojmu *nirvâne*. U »Bhagavad-Gîti« i u čitavoj kasnijoj vedântinskoj filozofiji nalazimo taj pojam kao sastavni dio sistema. Jedina je razlika, da se shvaća u smislu sveobuhvatnosti apsolutnog *âtmana-brahmana* mjesto u kozmički irelacionalnom smislu, no *nirvâna* nikada ne znači individualni spas duše i njeno trajanje u vječnosti.

Materijalistička teorija *karmana* čini nam se, ipak, i sa stanovišta psihološkog materijalizma, i sa stanovišta idealističkog monizma, značajnija za razvoj indijske filozofije, nego što se može normalno uvidjeti s vedântinskog stanovišta. Razvoj, koji je doveo do takvih teorija, posljedica je, s jedne strane, razbijanja apstraktne metafizike apsolutnog *âtmana*, a s druge strane odgovara tendenciji same te idealističke teorije, da izdvoji sve psihičke, pa i kategorijalne funkcije fenomenalne svijesti u ontičko područje materije. Upravo u ovo vrijeme, to se područje naglo proširuje u istoj mjeri, u kojoj *âtman* postaje metafizički izolirana apstrakcija. Logička se funkcija sada očito sve više obraća potrebama tog i takvog materijalnog područja, iako još prevladava utisak, da se radi o proširenju onog prilično jalovog »principa o nerazlučnome *(Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden)*, koji važi samo za pojmove uopće, na osjetne predmete«, a na osnovu kojega je i Leibniz »vjerovao, da će postići znatno proširenje područja spoznaje prirode«.[10]

Nekoliko usporedbi s klasičnim logičkim sistemom *nyâya-vaišešika* ukazuju također i na smjer, kojim će se razvijati unutrašnja potreba u vedântinskom pogledu na svijet za dualističkim instrumentom analitičkog mišljenja. Tu potrebu konačno zadovoljava sistem *sâmkhya*, za koji je karakteristično upravo isključenje aktivnog odnosa između duha i materije. I tu je materija vječna, no ona u jedinstvu duha može samo da se zrcali. Za doba previranja značajne su također i snažne materijalističke tendencije u ortodoksnim logičkim školama. Na tu ćemo se pojavu osvrnuti u slijedećem poglavlju.

---

[10] Kant, o. c., A 272, B 328.

4. ETIKA

U »Magjgjhima-nikâyi« (56) zabilježen je Buddhin razgovor s Mahâvîrinim učenikom Tapassî o moralnoj vrijednosti djela. Tapassî tu iznosi nauku, koju Mahâvîra kasnije odobrava, da je od tri vrste djelatnosti, kojima se može počiniti zlo — djelom, riječju i mišlju — najveće zlo počinjeno djelom, dok je zlo počinjeno riječju i mišlju manje zlo. Buddha nasuprot tome iznosi nauku, da je misao izvor zla, i da je zlo počinjeno mišlju zato veće nego zlo počinjeno riječju ili djelom.

U ovom se razgovoru očituje najdublja razlika između dvije nauke. Vidjeli smo, u kojem je smislu *karman* za gjaine materijalne prirode. Već spomenuta okolnost, da termin *dharma* za gjaine znači samo mehanički princip kretanja, ne bi sama za sebe značila mnogo, kad se uzme u obzir mnogoznačnost tog termina u indijskoj filozofiji uopće, a i njegova bitno različita značenja u samom budističkom sistemu (gdje znači s jedne strane vrhovni moralni zakon, a s druge čistu neposrednu »datost«). No moralnom pojmu *dharme*, koji je općeindijski, u gjainizmu ne odgovara ništa. Vrijednost moralnih djela ne reflektira se u jednom vrhovnom zakonu, nego ostaje neposredna i konkretna u svojim kvalitetama. Tako ontološkom pluralizmu odgovara etički pluralizam vrednota.

Kriterij neposrednog vrednovanja djela zasniva se na principu neposredne ispoljenosti monade kao nosioca života u apsolutnom smislu *(gjîva)*. Nasuprot shvaćanju, koje se propovijeda u »Bhagavad-Gîti«, da »niti tko ubija, niti je tko ubijen«, gjainizam smatra, da u vitalnim vrednotama kao osnovnim nalaze svoj neposredni i puni izraz sve ostale vrednote višega reda. Razlika među vrednotama može biti samo po intenzitetu i »boji« karmičke opne, koja im zasjenjuje jedinstveni sjaj.

Tome pozitivnom metafizičkom principu odgovara kao maksima moralne djelatnosti tek negativno izraženi postulat *ahimse.*

Gandhijeva je primjena te maksime na području socijalne borbe izazvala duge rasprave o značenju tog izraza. Sa gjainističkog stanovišta, koje je izvorno i za Gandhija, jasno je, da »pasivna rezistencija« ne izražava uopće doslovni smisao termina. Kod *ahimse* nije posrijedi nikakav otpor ni primjena negativno izraženog principa u okvirima negativnih stavova,

nego iskonski pozitivan stav prema životu, prema *gjîvi*, koja je neposredno prisutna u čovjeku, mravu, travki, i u svakoj kapi vode, a koju po principu *ahimse* nije dopušteno povrijediti.

Gjainizam ne odobrava ubijanje živih bića ne samo u prehrani, nego ni u piću, ni u disanju. U tu se svrhu poduzimaju posebne mjere asketskog opreza.

Iz etičke perspektive, koja postaje osnovna, mijenja se u mnogočem utisak čitave intelektualne strukture spoznajnog sistema. Teorija o »može biti«, na primjer, nema više krajnji cilj, da dokazuje relativnost istine, nego postaje jedan od etičkih izraza *ahimse*. Etički interes za oslobođenje *gjîve* iz ropstva *karmana* mjerilo je vrijednosti znanja. Dajući osnovnu važnost neposrednom aktivnom izrazu monade, gjaini moraju iz vrijednosnih razloga zastupati stav o mnogostrukoj zazbiljnosti *(anekânta-vâda)*. Prvi pošteni zaključak iz tog uviđaja jest, da se nemoguće vezati za jednu nepromjenljivu religiju u traženju oslobođenja, koje je individualno.[20]

Još je dublje ukorijenjen u etičkoj »logici srca« gjainski stav, koji sa stanovišta »logike uma« izgleda najproturječniji: stav da postoje »duše« i njihovo individualno oslobođenje i mjesto njihova oslobođenog prebivanja *(nirvâna)*, ali ne može da postoji bog, stvoritelj svijeta. Negacija boga izvire iz neposrednog doživljaja osnovne vitalne vrednote bola. Pretpostavka božanskog stvaraoca za gjaine, kao i za budiste, ne može da razjasni ni nastanak ni prestanak bola.[21]

5. VJERSKA ORGANIZACIJA

Za svrhe popularnog kulta postoji poštivanje heroja *(gjina)*. Kao što je Gotama Buddha govorio o buddhama, koji su bili prije njega i onima, koji će doći poslije njega, s obzirom na ograničenu mogućnost trajanja čiste nauke, tako je isto i Vardhamâna smatrao sebe dvadeset i četvrtim mudracem u svojoj nauci (Tîrthankara). Njegov prethodnik zvao se je

[20] Radhakrishnan (str. 328) navodi nekoliko karakterističnih citata iz gjainskih djela, gdje se to izričito potvrđuje, a primjenjuje se dosljedno i nasuprot teoriji o kastama.

[21] Zato gjainizam ne zabranjuje samoubojstvo. Nakon određenog broja godina asketskog života, asketa ima pravo da se ubije, ako je svijestan, da je postigao pročišćenje i »sagorio« ostatke *karmana*. To je, donekle, njegov krajnji akt asketske negacije.

Pâršvanâtha, a bio je historijska ličnost, starija svega nekoliko stotina godina od Vardhamâne. Nekoliko ranijih gjainističkih Tîrthankara spominje se u Yagjur-vedi, a pristaše pojedinih od tih prethodnika pojavljuju se još i nakon Mahâvîrine smrti.

Karakteristične su okolnosti, pod kojima se održavala u povijesti ova relativno malobrojna, ali snažna vjerska zajednica, čiju je osebujnost Hopkins pokušao karakterizirati riječima: »Religija, čiji su glavni stavovi, da treba zanijekati boga, obožavati čovjeka i hraniti gamad.«[22]

Primjena strogih propisa *ahimse* zakrčila je put gjainima u veliki broj osnovnih zanata, počevši od zemljoradničkog. Umjesto da se proletariziraju, gjaini su se dobrim dijelom odali spekulativnim zvanjima, ne samo u duhovnom, nego i u privrednom životu. Novčarstvo je u novije doba u nekim dijelovima Indije postalo osnov blagostanja gjainske zajednice. Privrženost zajednici i tradiciji imala je u tim krugovima posljedicu, da je u novije vrijeme sama ta zajednica poticala zapadne i indijske učenjake na studij njene književnosti i poduzimala objavljivanje izvornih djela i novijih studija o gjainizmu.

U odnosu prema budizmu, koji je u Indiji bio iskorijenjen u doba islamske najezde, opisuje jedan zapadni autor žilavost gjainske zajednice ovako: »Ona se nije nikada odcijepila od vjere, koja ju je okruživala, kao što je to učinio budizam, nego je uvijek upotrebljavala brâhmane kao domaće svećenike pri obredima kod rođenja, smrti, vjenčanja i u hramovima. Uz niše za svoje vlastite heroje nalazili su mjesta i za ljubimce hinduističkog panteona, Râmu, Krišnu i t. d. Mahâvîrin organizacijski genij uključio je laike u zajednicu, dok u budizmu oni nisu imali mjesta ni udjela u redovničkoj zajednici. Tako, kad su zemljom harale oluje progona, gjainizam se jednostavno utjecao u hinduizam, koji ga je širokogrudno primao, a osvajači nisu mogli da ga razlikuju od velikog hinduističkog sistema.«[23]

---

[22] »The Religions of India«, str. 297. — Kant u svojim antropološkim predavanjima spominje istu pojavu, identificirajući pri tome gdjekada gjaine sa »kastom trgovaca« (»Banianen«), pa kaže, da oni »grade bolnice, na pr. kod Surata, za koze, konje, krave i pse, koji su osakaćeni ili ostarjeli. Pored toga se nalazi bolnica za buhe i stjenice. Unajme kojeg siromaha, da se jednu noć dade od njih bosti.« (Glasenapp: *Kant u. die Rel. des Ostens*, str. 19.)

[23] Stevenson: *The Heart of Jainism*, str. 18—19.

V. MATERIJALIZAM

1. ONTOLOŠKI I PERCEPTUALISTIČKI MATERIJALIZAM

Problem materijalističke filozofije u Indiji malo je obrađivan, uglavnom zbog nedostatka originalnih tekstova i povijesnog kontinuiteta tradicije.

Proučavanje se indijskog materijalizma može smatrati važnim jednako iz sistematskih kao i iz povijesnih razloga. Sistematska je važnost teme u okolnosti, da je indijska filozofija u osnovi monistička i intuicionistička, te je materijalizam u jednom i u drugom smislu nužna alternativa religiozno opterećenom idealizmu. U razno doba materijalizam znači glavnu mogućnost za svijesno i nesvijesno oterećenje filozofskog toka misli od stalnog bujanja mitoloških naslaga. Osim toga, već u najstarijim vremenima, zbog nepročišćenih pojmova o fenomenalnim odnosima, i sam idealistički monizam gdjekada neprimjetno skreće u materijalističke vode. U tom smislu materijalisti se pozivaju na pr. na Yâgjňavalkyine riječi, koje su očito zbunile već njegovu ženu Maitreyî, u oproštajnom govoru, čiji smo dio već citirali:

> »Što se izdiglo iz tih elemenata, to u njima i propada. Poslije smrti nema znanja. Tako ti kažem, draga!« — A Maitreyî: »Time si me smeo, plemeniti gospodine, da poslije smrti nema znanja.« — »Ne, draga, ja ne govorim smutljive stvari. To je dovoljno za spoznaju.«

Pritom ne smijemo smetnuti s uma nekoliko osnovnih okolnosti:

1. Kad se indijski materijalizam poziva na mjesta iz ortodoksne književnosti, kao što je već spomenuta nauka *Čhândo-*

gya-upanišade o tri elementa (»vatra«, »voda« i »hrana«), onda treba pretpostaviti, da se izraz materijalizam ne može upotrebljavati u filozofskom smislu tako dugo, »dok duh i materija nisu još priznati kao odvojene stvari, u najstarijim stadijima filozofske misli.«[1]

Taj zaključak dovoljno jasno proizlazi i iz ostalog teksta u vezi s citiranim mjestom.

2. U indijskom je materijalizmu važno razlikovati ontološku nauku od perceptualističke.

a) *Ontološki,* osim čistog materijalizma, koji priznaje samo »četiri velika elementa«, na atomističkoj osnovi (škola *dhûrta),* postoji još i varijanta, koja se iz shvatljivih razloga približuje brahmanskim teorijama psihološkog materijalizma, u želji da im dade jednostavnije tumačenje, pa pretpostavlja i psihičku materiju, koju smatra isto tako nepostojanom kao i ostala četiri elementa (škola *sušikšita).*

b) *Perceptualistički,* kao nauka, koja priznaje samo iskustvo tjelesnih osjetila, u užem ili širem smislu, indijski je materijalizam mnogo manje izolirana i specifična pojava, te spada u zajedničku kategoriju sa skepticizmom i nihilizmom, koji ne stoje na materijalističkoj ontološkoj osnovi, nego predstavljaju razne međuoblike između krajnjeg materijalizma i onih relativnih i metodoloških skeptičkih i nihilističkih tumačenja, koja nalazimo počevši od sumnje izražene u himnama Rig-vede, pa sve do idealističkih nauka o isključivom postojanju svijesti, ili o nepostojanju ničega što bi moglo služiti kao logička osnova za razlikovanje iluzornog postojanja u obliku *mâye* i *samsâre* s jedne strane, a apsolutnog bitka *nirvâne* s druge.

Za materijalističku se nauku uobičajio u povijesti naziv *lokâyata,* iako on iskonski jednoznačno ne obilježava nauku pod a), a niti uvijek nauku pod b). Iz traženja povijesnoga značenja ovog izraza razvilo se uglavnom moderno proučavanje indijskog materijalizma, pa ćemo zato od toga termina poći u povijesnom dijelu ovoga poglavlja. — Drugi izraz, kojim se označava materijalizam u nešto vulgarnijem smislu, jeste *ćârvâka.*

---

[1] H. von Glasenapp: *Phil. Ind.,* str. 105.

U *Mahâbhârati* (XII, 38—39) naziva se imenom Cârvâka neki demon *(râkšasa)*, prerušen u brâhmanskog asketu. Iako se tu ne govori pobliže o njegovoj nauci, moguće je, da je bio smatran mitskim začetnikom ove nauke, po uzoru na druge stare sisteme, jer se materijalistička nauka spominje u upanišadama već oko polovine prvog tisućljeća pr. n. e. — Nasuprot tome, prevladao je etimološki izvod iz korijena *čarv-* (jesti), kao pogrdni naziv za moralnu primjenu senzualizma.

Prije nego se osvrnemo na tekstove, koji uglavnom posredno dokumentiraju spomenute oblike materijalističke nauke, razmotrit ćemo povijesne uvjete razvitka u prvom tisućljeću pr. n. e.

2. POVIJESNE OKOLNOSTI

Ranije smo spomenuli, da se iz usporedbe jezika i motiva Rig-vede s najstarijima slojevima Aveste, a i iz nekih drugih povijesnih okolnosti može zaključiti, da su arijska plemena prilikom dolaska u Indiju donijela iz indoiranske pradomovine osnove određenog pogleda na svijet i društvenog uređenja. Kastinski je sistem bio proizvod prilagođavanja arijskog okupatora novim prilikama. U izvjesnom povijesnom razmaku od primjene oblika društvenog uređenja, dolazi i do unutrašnjeg ideološkog prilagođavanja novim prilikama. Dok se tradicionalni brâhmanski sistem učvrstio na zapadnoj obali rijeke Gange, na njenoj su istočnoj strani počele da cvjetaju neortodoksne *nâstika* nauke u prilikama relativnog kulturno-političkog liberalizma. U drugoj se polovini prvog tisućljeća pr. n. e. prilagođuje i ortodoksna religija novim prilikama i utjecajima, i pokušava da ih preradi u svome stilu, ali na popularan način. Rezultat su toga napora eposi, u prvom redu filozofsko-religijska nauka sadržana u Mahâbhârati. — Nauka se Buddhe i Mahâvîre pojavljuje, međutim, u vrijeme, koje se s pravom može nazvati »doba eksperimenata u filozofiji«.[2]

Kakvi su bili opći uvjeti, koji su pogodovali tim eksperimentima? To su bili uvjeti traženja ravnoteže između dva društvena sloja, pošto je prošlo vrijeme surovog osvajanja. To je razdoblje rada da se očuva kontinuitet vrijednosti, koje

[2] Radhakrishnan, o. c., I, str. 272.

su se održale na jednoj i drugoj strani nakon osvajačke najezde. — »Kad nabujale životne snage ispoljuju svoja prava, nije neprirodno, da se mnogi ljudi odaju neobuzdanoj mašti. Usprkos tome, složenost nazora i nastojanja pomaže, da se život unaprijedi. Intelektualni pokret toga vremena naglašavao je svoje pravo na slobodu istraživanja. Time je slabio tradicionalni autoritet u borbi za istinu. Sumnja se više nije smatrala opasnom.« — »Materijalizam znači izjavu o duhovnoj nezavisnosti pojedinca i odbacivanje principa autoriteta.«[3]

S druge strane, s obzirom na isticanje »istine o bolu« kod budista i kod gjainista, često u vezi s opisanim socijalnim pobudama, te s obzirom na hedonizam *ćârvâka,* shvatljiv je i ovaj zaključak indijskog povjesničara: »Osjećaj neuspjeha, neuspjeha države i društva, gubitak nade u svijet, nepovjerenje u sposobnosti čovječanstva, natjerali su pojedinca natrag u područje vlastite misli i osjećaja.«[4] Ovakve zaokrete u ideološkim stavovima mogla je ortodoksna religija smatrati samo povoljnim za vlastite ciljeve. Čitavo to zamršeno stanje odražava se u idejnom sinkretizmu Mahâbhârate.

3. DOKUMENTI I HIPOTEZE O NAUCI LOKÂYATA I ČÂRVÂKA

Petrogradski rječnik, osnovni evropski priručnik u 19. st. za proučavanje stare indijske književnosti, prevodi riječ *lokâyata* terminom »materijalizam«. Navodi se niz mjesta, gdje se riječ pojavljuje, a negdje se napominje, da riječ vjerojatno ima i drukčije značenje.

T. W. Rhys Davids, utemeljitelj pâli studija u Engleskoj, daje (1899) prvi puta nešto potanju povijesnu analizu toga termina, polazeći od podataka iz spomenutog rječnika, u uvodu svome prijevodu »Kûtadanta-sutte«, gdje se javlja riječ *lokâyata.* On polazi od svjedočanstava u ranoj budističkoj književnosti, koja su najvažnija za ovaj studij.[5]

G. Tucci, suvremeni talijanski orijentalista, polazeći od Rhys-Davidsonovih podataka, napisao je studiju od osnovne

---

[3] Id., str. 283.
[4] Id., str. 274.
[5] »Dialogues of the Buddha«, I, Oxford, 1923., 2. izd., str. 166—172.

važnosti, pod naslovom »Linee di una storia del materialismo indiano« (1923).[6]

S. Dasgupta objavio je posebni dodatak o ovom problemu u III. svesku svoje »History of Indian Philosophy« (1940).

E. Frauwallner, u II. knjizi svoje »Geschichte der Indischen Philosophie« (1956), obrađuje materijalizam u posebnom poglavlju, gdje navodi iscrpnije neke budističke i gjainističke dokumente. U bibliografskim podacima Frauwallner navodi jedno nedavno nađeno originalno djelo kasnijeg materijalizma, te još neke studije, u koje ovdje nismo imali uvida, osobito djelo indijskog historičara *Dakshina Ranjan Shastri,* »Short History of Indian Materialism«, Calcutta 1930.[7]

Rhys Davids smatra, da je u petrogradskom rječniku »„materijalizam" grub i približan prijevod Šankarinog termina *lokâyata,* koji ipak daje evropskom čitaocu dobar uvid u utisak, koji je Šankara stvarao kod indijskog čitaoca, iako ... evropski materijalisti ne zastupaju mišljenja, koja Šankara pripisuje svojim lokâyatikama (pristašama *lokâyate)*«.

Ontološki materijalizam definira Buddha u mnogim svojim govorima riječima: *»Tam gjîvam tam sarîram.«* (»Duša je identična s tijelom.«).

Verbalno razjašnjenje i opis naziva *lokâyata* nalazi Rhys Davids u djelu pâli književnosti iz 11. st. »Aggavamsa«: »*Loka* znači prosječni, nerazboriti svijet. *Lokâyata* znači, da oni, koji se oko toga trude, ogledaju i bore, to čine iz zadovoljstva u diskusiji.«

Ovdje je drugi dio termina izveden iz osnove *yat-,* »truditi se«. Budući da izraz *ayata* nije jednoznačan, nego se može izvesti i iz osnove *yam-,* »podržavati«, kaže se u slijedećoj rečenici citiranog teksta, da ta nauka »ne podržava duh u ispravnoj djelatnosti«. To je nauka nevjernika, koji se bave takvim beskorisnim diskusijama kao na pr.: »Sve je nečisto — Sve nijè nečisto.« »Vrana je bijela — ždral je crn, iz tih i tih razloga.« I t. d. i t. d.

---

[6] Rim, Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Serie V, vol. 17, fasc. 7, i naknadno (1929) Serie VI, vol. 2, fasc. 10.

[7] Frauwallner navodi još dvije studije uglednih njemačkih autora, koje nismo mogli konzultirati: A. Hillebrandt: *Zur Kenntnis der indischen Materialisten* (U »Aufsatze ... Ernst Kuhn gewidmet«, München, 1916) i W. Ruben: *Materialismus im Leben des alten Indien* (»Acta Orientalia« XIII, Leiden, 1935).

Ubrajanje *lokâyata* nauke u sofistiku mnogo je starijeg datuma, kako ćemo vidjeti u nastavku.

Tucci nalazi kod Buddhaghose (5. st. n. e.) izvod izraza *âyata* iz termina *âyatana*, koji znači osnovu. *Lokâyata* kao nauka značila bi prema tome »osnovu nerazumnog i profanog svijeta«. Buddhaghosa govori o *lokâyati* kao o *vitandâ-sattha* ili sofistici. »Nyâya-sûtra«, osnovno djelo skolastičke logike, nastalo početkom naše ere, definira termin *vitandâ* kao logičku diskusiju, koja se vodi radi kritike protivnikove teze, bez namjere da se postavi protuteza i da se brani kao pošteno uvjerenje. Ona se služi lažnim analogijama, čija je svrha da smete protivnika i da ga dovede u proturječnost.

U tradicionalnim krugovima i školama nije se, međutim, *lokâyata*, a ni nauka o sofistici ili vještini uvjeravanja gledala isključivo s ovakvih negativnih stanovišta. U *Kautilyinoj* »Artha-šâstri«, (koju smo citirali u uvodu, u vezi s definicijom pojma filozofije kod Indijaca), nalazimo, već nekoliko stoljeća prije naše ere, *lokâyatu* spomenutu uz *sâmkhyu* i *yogu* kao logičku disciplinu. *Medhâtithi*, u komentaru »Manuovog zakonika« (djela iz epskog razdoblja, VII, 43) govori o nauci ćârvâka kao o logičkoj disciplini u strogom smislu *(tarka-vidyâ)*. U to se isto vrijeme spominje kod *Kâtyâyane* i »Lokâyata-šâstra« kao osnovno djelo ove nauke, a u 3. st. pr. n. e. postoji i komentar tog djela. Kasnije se »Lokâyata-šâstra« pripisuje redovno *Brihaspatiju* i češće se citira doslovno ili parafrazirano u polemici.

Pokušavajući rekonstruirati pozitivni smisao i sadržaj nauke *lokâyata*, Rhys Davids je postavio »radnu hipotezu ... da se oko 500. g. pr. n. e. riječ *lokâyata* upotrebljavala u dopunskom smislu kao naziv za granu brâhmanskog znanja, i da je vjerojatno značila poznavanje prirode *(»nature lore«)*, mudre izreke, zagonetke, pjesmice i teorije, koje su živjele u predaji o kozmogoniji, elementima, zvijezdama, vremenu, astronomiji, osnovnoj fizici, pa čak i o anatomiji; zatim znanje o prirodi dragulja, ptica, zvijeri i bilja ... U to se doba nijedna škola nije nazivala ovim imenom i nisu postojali posebni priručnici takvog znanja.« Rhys Davids nabraja dalje niz zanimljivih podataka o znanjima te vrste u predbudističkim upanišadama, pa o daljnjem razvoju iznosi ovakvu hipotezu: »Kad je količina toga znanja porasla i kad su se razne grane prirodne nauke

počele redovno proučavati, onda se počelo gledati s negodovanjem na suviše isključivo bavljenje *lokâyatom*«.

Kao osnov »svjetovnog znanja« *lokâyata* se pokušavala tumačiti i kao »politička nauka«. U didaktičkoj drami iz skolastičkog doba »Prabodha-ćandrodaya«, Krišna Mišra kaže, da *ćârvâka*-materijalisti smatraju, da su pravo i nauka o državi jedine prave nauke, pod koje potpadaju i vještine poljoprivrede, trgovine i sličnih praktičnih radinosti.

Frauwallner u ocjeni indijskog materijalizma također smatra politički interes bitnim, a svoju tezu dokumentira citiranjem istaknutih državnika i vladara kao predstavnika ovakvih teorija. Kastinski je sistem vladavine pogodovao u Indiji ranom i nezavisnom razvoju nauke o državi, čije principe u doba slavne Maurya dinastije u 4. st. pr. n. e. (Ćandragupta) Frauwallner uspoređuje s Machiavellijevim. Predstavnik toga političkog materijalizma na dvoru Ćandragupte bio je *Ćânakya*, nazvan također *Kautilya*.

Predstavnik je radikalnog materijalizma bio u doba Buddhe i Mahâvîre kralj Pâyâsi. On je na zločincima vršio eksperimente mučenja, s kojima je dokazivao da duša ne postoji.[8]

U takvim je okolnostima karakteristično isticanje negativnog interesa ovoga praktičnog materijalizma u logičkim i dijalektičkim diskusijama. I tu je jedan od važnih razloga, zašto je razvitak materijalističkih teorija teško slijediti u kasnijim razdobljima skolastičke filozofije, kad se logička i spoznajnoteoretska pitanja raspravljaju s razrađenih formalnih stanovišta. Kao i u grčkoj filozofiji, tako je i u indijskoj sofistika prethodila sistematskom razvoju logičke nauke. Ipak se ne može negirati važnost kritike sa stanovišta senzualističkog materijalizma u kasnijem razvoju nauke o logičkom zaključku. U indijskoj je filozofiji ta važnost potencirana razvitkom nekih srodnih stavova u nauci budističkih logičara, na koje ćemo se u nastavku osvrnuti.

Dasgupta smatra, da podatke, koji govore u prilog prirodopisnog i političkog tumačenja nauke *lokâyata*, treba shvatiti kritički kao djelomične i dobrim dijelom indirektne. »Teško

---

[8] Na pr. zatvorio bi zločinca osuđenog na smrt u hermetički lonac, pa bi kasnije oprezno lonac otvorio, da duša, ako je ima, ne pobjegne neprimijećena. — Podaci o ovom vladaru nalaze se kod Buddhe u D. N. 23, a kod gjaina u »Uvangam«, 2. (Usp. Frauwallner, II, str. 295—309.)

je reći, kada je i kako starija nauka o sofističkoj logici, ili nauka o uvjeravanju, povezana s materijalističkim teorijama i revolucionarnim naukama o moralu, postala omrznuta jednako kod budista i gjainista kao i kod hinduista. Ranije je bila omražena jedino kod budista, dok se za brâhmane govorilo, da tu nauku proučavaju kao jednu od sporednih grana svoje znanosti.«[9]

Prema Dasguptinim istraživanjima, »*lokâyata* nazori su vrlo stari, vjerojatno isto toliko kao i Vede, ili još stariji, a bili su prošireni u sumerskom narodu predarijskih vremena... Moguće je, da su *lokâyata* doktrine potekle u ranijoj sumerskoj civilizaciji iz običaja, koji su tada vladali, da se mrtvaci ukrašavaju, i iz uvjerenja, da tijelo živi i poslije smrti. Iz toga se kasnije razvilo shvaćanje, u vezi s vjerovanjem u identitet duše i tijela, da ništa ne preživljuje smrt, ako se mrtvo tijelo spali, pa da ne može biti zagrobnog svijeta. Već u »Katha« i »Brihadâranyaka« upanišadama nalazimo dokaze, da su postojali ljudi, koji nisu vjerovali u opstanak bilo kakve svijesti nakon smrti, nego su mislili, da smrću sve prestaje. U »Čhândogyi« nalazimo, da Viroćana vjeruje, da je tijelo *âtman*, a na tom se mjestu ova nauka povezuje uz običaj, koji postoji kod Asura, da se mrtvo tijelo ukrašava.«[10]

Materijalistička filozofija razvijala se tako iz dvije tendencije ranog indijskog mišljenja: iz interesa za prirodne pojave i iz interesa za sofističku logiku. Najstarije djelo, koje se spominje pod naslovom »Lokâyata-sûtra«, spada u ovu posljednju kategoriju.

U procjenjivanju povijesne uloge i proširenosti materijalističke filozofije u Indiji potrebno je također paziti, da se ne žigošu bez daljnjega i u našem smislu kao »materijalističke« škole i tendencije, koje se gdjekada u ortodoksnoj književnosti nazivaju »ateističkima«. Indijska klasična filozofija poprima teističke forme tek u doba eposa. Vidjeli smo da iskonski ona nije teistička, a i njen povijesni i ideološki najviši skolastički izraz, Šankarina vedânta-advaita, ostaje idealistički monizam. U teističkim školama klasičnog doba nastao je običaj, da se protivnički sistemi *osuđuju* kao ateistički. Na taj je način

---

[9] Dasgupta, o. c., III, str. 516.
[10] Id., str. 525.

dualistička filozofija *sâmkhya* nazivana. ateističkom, zato jer se je ograničavala na čistu analitičku kategorizaciju fenomena, iako nikada nije zabacila duhovni princip *(puruša)*. U sličnom smislu srednjovjekovni vedântinski pisac Kumârila osuđuje pristaše ortodoksne škole *pûrva-mîmâmsâ,* da su među njima rasprostranjeni ateistički nazori.

Još ranije i u još širem smislu karakterizirani su svi neortodoksni sistemi, koji se nisu temeljili na autoritetu Veda, kao *nâstika* (negatori). U tu se grupu ubrajaju i budizam i gjainizam, iako je u ovom posljednjem nauka o besmrtnosti individualnih duhovnih monada izražena na način, koji predstavlja ekstrem u indijskoj filozofiji.

U Buddhinoj sistematizaciji 62 brâhmanska sistema, »Brahmagjâlasutta« (D. N. 1), dobar se dio može obuhvatiti u jedinstveni sklop skeptičke, hedonističke i materijalističke *nâstika* nauke. — U to doba razvoj sofistike *(hetu-vâda,* po nalaženju »uzroka« za svaku tvrdnju; pristaše se nazivaju *haituka)* prevladava karakteristika skepticizma, a ne materijalizma. Pojam materijalizma, u najužoj vezi s etičkim hedonizmom, formuliran je jasnije u izrazu *ćârvâka.*

Tek kod nešto kasnijih srednjovjekovnih pisaca (Kamalašîla, 8. st., Krišna Mišra, u spomenutom djelu, Gunaratna, 14. st.), ubrajaju se *ćârvâke* među pristaše nauke *lokâyta.* *Brihaspatiju* kao utemeljitelju materijalističke nauke pripisuju se tri sûtre, čije su teme: nauka o realnosti *(tattva),* o četiri elementa (zemlja, voda, vatra i zrak) i kritika teorija o svijesti *(ćaitanya).*

4. REKONSTRUKCIJA TEZA

A) SVJEDOČANSTVA

Svjedočanstva o materijalističkoj nauci u upanišadama i ranoj budističkoj književnosti već smo spomenuli.

U *Mahâbhârati* (XII, 186) spominje se nauka *Bharadvâgje,* koji je smatrao, da se životne funkcije mogu razjasniti fizičkim i fiziološkim putem, pa da je prema tome pretpostavka o duši suvišna.

Râmâyana sadržava mnogo manje filozofskih dijelova. Ipak se i tu spominje materijalistička nauka *Gjâvâlija*, koji je nijekao život poslije smrti i ustajao protiv žrtvenih obreda. Ovaj je posljednji motiv osobito značajan za sve *nâstika* škole i očito je uperen protiv brâhmanske hegemonije. On daje naglasak i odlomku o nauci materijalista, koji je uključen u našu hrestomatiju iz povijesti filozofije »Sarva-daršana-samgraha« (autor *Mâdhava*, 14. st.).

Prabodhaćandrodaya, didaktička drama skolastičkog vedântinskog pisca *Krišnu Mišre*, kojega smo već spominjali, sadržava slijedeći kratki prikaz materijalističke nauke:

»*Lokâyata* je jedina nauka. Njen je autoritet samo osjetna očitost. Elementi su zemlja, voda, vatra i zrak. Bogatstvo i užitak svrha su ljudskog života. Materija može da misli. Nema drugog svijeta, sve svršava smrću.«

U polemičkim spisima kasnijeg skolastičkog doba (8.—14. st.) nalazimo detaljnije podatke o nauci materijalista, pa ćemo prema njima nastojati da rekonstruiramo osnovne teze o kauzalitetu, o svijesti i o moralnom stavu materijalista i njihovu povijesnu ulogu u filozofskoj diskusiji tih vremena.

B) TEORIJA KAUZALITETA

Materijalistička logika odnosno spoznajna teorija odlikuje se prvenstveno perceptualizmom. Postoji samo ono, što se može zamijetiti pomoću pet osjetila. — Indijska je logika iskonski bila usmjerena intuicionistički. Taj je smjer određen već u religioznim praosnovama mišljenja i autoriteta, koji se manje poziva na lični odnos sa svijetom stvaralačkih božanstava, a više na neposredno duhovno viđenje i na njegovu principijelnu dostupnost. Put askeze je prvenstveno put spoznajne metode praktičnog uma, kako smo već naglašavali. Ta spoznajna metoda ima uvijek svoje racionalno definirane stupnjeve »aristokratske« evidencije.

Zbog tih se okvira problema spoznaje uopće središnje pitanje indijske logike odnosilo uvijek na prirodu veze među terminima logičkog zaključka *(anumâna)*.[11] Kako već u doba Rig-vede pojam kozmičke zakonitosti *(rita)* stoji daleko iznad

[11] V. o tome VII. poglavlje.

autoriteta bogova, pitanje povezanosti uzroka i posljedica pojavljuje se u središtu diskurzivne i intuitivne logike, a i u središtu etičke problematike, koja polazi od pretpostavke panetičkog karaktera kauzalnog determinizma.

Prirodno je, da *lokâyata* polazi od negacije univerzalnog važenja svakog principa zaključivanja od uzroka *(hetu)* na posljedicu *(sâdhya)*. Temeljni *odnos* uvjetovanja *(upâdhi)* ne može postati predmetom osjetnog opažanja, pa se prema tome ne da ni dokazati. Ipak se i u materijalističkoj nauci već na ovoj točki počinju razlikovati dvije tendencije na osnovu odnosa prema principu dovoljnog razloga, slično kao i u aristotelovskoj logici. To su dvije spomenute materijalističke škole, radikalna *dhûrta* (nazvana tako od protivnika po »zlonamjernom lukavstvu«) i umjerena *sušikšita* (»kultivirana«).

Dhûrta odbacuje razlikovanje uzroka u realnom smislu *(causa)* i dovoljnog razloga u smislu logičke nužde *(ratio)*, razlikovanje induktivne i deduktivne metode, dok *sušikšita* to ne čini, nego samo ograničava važenje induktivnog zaključivanja, slično evropskim empiristima.[12]

Dhûrta ističe, da veza jednog predmeta s drugim pretpostavlja njihov uzajamni odnos u prošlosti i budućnosti, a ne samo u sadašnjosti. Prošlost i budućnost, međutim, nisu zahvatljive neposrednim opažanjem. Neposredno se zahvaćanje nekom razumskom intuicijom također odbija. Prema tome razum ne može zamjećivati odnose uzajamnosti, koje ne mogu da zamijete osjetila. Tu vrstu odnosa pretpostavlja oblik zaključivanja od uzroka na posljedicu. Uzročna se veza određuje iskustvom na osnovu velikog broja slučajeva. Budući da priroda i kvalitet stvari nisu postojani, ne može se pretpostaviti, da bilo koja dva predmeta ostaju u određenom uzajamnom odnosu u svim okolnostima, u svako vrijeme i na svakom mjestu. Nije moguće isključiti ni iznimke, usprkos velikom broju provjerenih slučajeva. Iako se može zamijetiti nedostatak vidljivih uvjeta, ne može se isključiti pojava nevidljivih.

Gjayanta (9. st.), predstavnik skolastičke logičke škole *nyâya*, pobija u svom djelu »Nyâya-mańgjarî« ova shvaćanja, pa spominje i to, da *dhûrta-ćârvâke* u svojim sûtrama nastoje dokazati, da nije moguća ni logička kategorizacija *(padârtha)*.

[12] Dasgupta, kod kojeg su usporedbe s evropskom filozofijom rijetke, upozorava ovdje na srodnost s idejama B. Russela u »Mysticism and Logic«.

Sušikšita stanovište zastupa *Purandra* (oko 7. st.), kojega spominje *Kamalašîla* (8. st.) u djelu »Pańgjika«. Purandra smatra, da je induktivna generalizacija vjerojatna utoliko, ukoliko nalazi potvrdu u osjetnom iskustvu, dok u transcendentalnim i transcendentnim područjima ne može da važi na osnovu logičke snage *(tarka)* čistog mišljenja.

Pobijajući nauku materijalista, Gjayanta ističe univerzalnost principa logičke spoznaje. U klasičnom primjeru uzročnog odnosa dima i vatre, do generalizacije ne dolazi putem provjeravanja neizmjernog broja slučajeva, jer duh uzročnu vezu ne spoznaje iz odnosa dima i vatre u stvarnosti, nego iz odnosa pojmova vatre-nosti *(vahnitva)* i dim-nosti *(dhûmatva)*. Kad ne bismo priznali univerzalnost logičkog zaključka, onda bi logičku spoznaju morali smatrati zavisnom od instinkta. No u tom bi slučaju tek zapali u intuicionistički misticizam, jer bi tako bilo moguće na pr., da stanovnici Kokosova otoka, koji ne znaju za vatru, vide dim i zaključe, da je on posljedica vatre.

S metafizičkog gledišta, predstavnicima *sušikšita* škole bilo je lakše naći zajednički jezik s predstavnicima klasične logike, nego što je bilo evropskim skepticima. Sve indijske škole smatraju razum šestim osjetnim organom, koji pripada u sklop materije *(prakriti)*, a ne duha *(âtman* ili *puruša)*. Među sferama psihomaterijalnosti, područje je *manasa* u svim školama najniže prelazno organsko područje između stöžērā, koje evropska filozofija naziva »osjetnost« i »duh«.

Takav je prelazni oblik »kultiviranog« materijalizma opisan u povijesnom dijelu »Sarvasiddhântasârasamgraha«, koje se pripisuje *Šankari*, a odlikuje se širinom duha i ljepotom izraza:

»Tko tako divno boji paune, tko daje kukavici tako izrazit glas? U tome ne postoji drugi uzrok osim prirode.« (II, 5) »Inteligencija, utjelovljena u prilagođenim oblicima elemenata koji nemaju inteligencije, nastaje na isti način, kao što crvena boja nastaje iz mješavine četiriju organskih sastojaka.« (II, 7)

»*Âtman* je sámo ovo tijelo, oličeno atributima kao što su izrazi: „Ja sam snažan“, „Ja sam mlad“, „Ja sam star“, „Ja sam u zrelim godinama“ i t. d.« (II, 6)

Ovim posljednjim konstatacijama o strukturi *manasa* i *âtmana* dodirujemo već drugu temu naše rekonstrukcije.

I na treću se, etičku temu *lokâyata* nauke osvrću kritičari već u vezi s problemom logičke univerzalnosti. *Udyayana*, predstavnik *nyâya* škole (10. st.), kaže da bi nauka *ćârvâka* o čistom perceptualizmu, dosljedno primjenjena, dovela ljude do toga, da ne vjeruju ništa, što ne opažaju u određenom trenutku, a time bi ozbiljno poremetila čitav naš praktični život i poredak.

C) TEORIJA SVIJESTI

Problem kategorija i problem svijesti, koji su gore samo nabačeni, dolaze u središte diskusije pri razradi sistema, što ga možemo nazvati indijskim kartezijanizmom, u 10. i 11. stoljeću, kod *Yâmune* i njegova nastavljača *Râmânugje*, najznatnijih indijskih mislilaca poslije Šankare. Klasični problem univerzalnog *âtmana* ovi su mislioci prvi zaoštrili u problem *mam-âtmana* ili »moga samosvojstva« (engleski »*my*-self«) i time su cijeli problem spoznaje i bitka reducirali na jednu točku, koja odgovara Descartesovu »*Ego cogito*« (*aham anubhâvami* — »ja spoznajem«, glasi Râmânugjina formula). Iz činjenice, da spoznaja nastaje u slijedu postepenosti, a ne u obliku istovremenosti sveopćega znanja, zaključuje Yâmuna, da organ mišljenja (*manas*) ne može biti istovetan s *âtmanom* kao subjektom spoznaje. Razliku između svoje filozofije i materijalista Yâmuna svodi na to, da materijalisti nazivaju »*manas*« ono, što on naziva »*âtman*«, drugim riječima, da ne razlikuju *ego* i *cogito*. Istu pogrešku čini, međutim, i Šankarin idealistički monizam. Odnos prema monizmu i dualizmu time se za Yâmunu komplicira, kao što je bilo i u slučaju Descartesa, no on snagu svoga stanovišta gleda u strogom vođenju računa o spoznajnim činjenicama i ne osjeća se ponukanim, da se opredjeljuje poput Descartesa pod pritiskom ontoloških teorija. To se odražava već u nazivu ovoga posljednjeg velikog sistema: Njegov glavni protivnik, Šankara, nazvao je svoj idealizam *advaita* (anti-dualizam). Yâmunin i Râmânugjin sistem nazivaju se *višištâdvaita*, što znači ili: *višišta-advaita* (kvalificirani monizam, za razliku od Šankarinog radikalnog monizma), ili: *višištâ-dvaita* (kvalificirani dualizam).

»Filozofija se Yâmune suprotstavljala neposredno nauci *ćârvâka*. Zato je najbolje, da Yâmuninu teoriju duše razmatramo ovdje u vezi sa shvaćanjima *ćârvâka*. Yâmuna polazi od pojma samosvijesti, pa kaže da naša percepcija »„Ja znadem" jasno upućuje na „sebe" kao subjekt.« Ovim riječima Dasgupta počinje analizu Yâmunine nauke.[13]

Yâmuna zalazi u analitičku diskusiju teza, koje su spomenute kao materijalistički stav u našem citatu iz »Sarvasiddhântasârasamgraha«: Kad bi svijest bila rezultat kemijske promjene, kao u slučaju nastanka crvene boje kombinacijom raznih sirovina, onda bi svijest nastajala u česticama, a naša bi svijest bila zbir tih čestica. U tom bi slučaju morala postojati percepcija mnogih »ja« u nama, pa ne bi mogao da nastane identitet svijesti. — Odbijajući ovakvu ontološku kombinaciju s jedne strane, a s druge strane Šankarinu afirmaciju apsolutne svijesti uz negaciju njene bitne zavisnosti od pojedinačnog aktualiziranog subjekta iskustva, Yâmuna se zadovoljava introspektivnom evidencijom o jedinstvenosti i nezavisnosti samosvijesti od bilo kakvih fizičkih ili mentalnih nizova. Sve, što bi kompliciralo tu iskonsku evidenciju o »*Ego cogito*«, Yâmuna odbacuje kao proizvoljnu ontološku hipotezu.

Materijalisti su se u diskusiji s logičkim teorijama *nyâya* okoristili i ovim argumentom protiv univerzalija: Uvjet je uzročne veze očito u neospornoj vezi s posljedicom, ali nije u istoj takvoj vezi s uzrokom. — Yâmunina teorija kategorija i svijesti vraća se na problem univerzalija s druge strane: Sve se pojave mogu očitovati samo uz pretpostavku druge kategorije, koja ne spada u njihovu klasu. Jedino je svijest samoočita i nezavisna od stranih kategorija u neposrednoj datosti.

S budistima su materijalisti vodili diskusiju o kontinuitetu nizova svijesnih stanja i o prekidu, koji u tim nizovima izaziva smrt i rođenje. Budući da budisti nisu priznavali postojani princip individualiteta *(âtman)*, razlikovali su se od materijalista uglavnom po tvrdnji, da su nizovi svijesti beskonačno kontinuirani kao i svi drugi egzistencijalni nizovi, usprkos neprestanoj mijeni stanja i kvaliteta.

---

[13] O. c., III, str. 140. — U daljem ćemo se prikazu teza držati uglavnom Dasguptine interpretacije tekstova, koja citira originale u bilješkama i onda kad ne daje njihov doslovan prijevod, nego smisao pojedinih stavova.

Predstavnik je *šušikšita* nauke *Kambalâšvatara* smatrao, da svijest nastaje iz biomotornih funkcija organizma, prvenstveno iz daha *(prâna)*. Ta teorija nije daleko od predodžbi ranih upanišada. Na osnovu toga je isticao, da embrionalno stanje organizama prije rođenja mora nužno značiti prekid u nizu svijesti. Glavni protudokaz budista kao i ostalih teorija o reinkarnaciji polazi od prirođenih instinkata. Pri tome *Kamalašîla* u djelu »Pańgjikâ« upotrebljava čitav tehnički aparat teorije zaključka, pa kaže, na pr., da je prvi princip uzročnosti, da je uzrok ono, što je važno uočiti, a što je bilo prisutno, ali nije bilo uočeno, dok se nije ispoljilo kao uzrok. Tako je i sa sviješću kod zametka ili u nesvijesnim stanjima. Dalje, kad su u dva slučaja jednaki svi uvjeti osim jednoga, a uvođenjem toga jednoga nastaje novi fenomen u onom slučaju, u kojem je taj uvjet pridošao, a u drugome ne, onda je taj element uzrok novoga fenomena. — Empirijski, osim prirođenih instinkata, navodi se, kao dokaz elementarne nezavisnosti svijesti i njene principijelne neprekidnosti, slučaj paralize tijela uz normalno djelovanje svijesti. — Kao negativni dokaz ističe se, konačno, da koegzistencija nije dokaz uzročnog odnosa, jer koegzistencija dviju stvari može biti posljedica nekog trećeg uzroka.

Duhu se indijske filozofije činila uvijek logički najapsurdnijom teza o prvom pokretaču *(primum mobile)*. I taj se motiv iskorišćava u polemici protiv materijalista. — Kad bi tijelo bilo uzrok prve pojave svijesnog znanja, a ne kasnijih, koja su produkt empirijskog kontinuiteta svijesti, koji neki *sušikšita* materijalisti čini se da priznaju, to bi značilo priznati, da ta kasnija psihička stanja mogu da nastaju bez zavisnosti od tijela.

Daljnji značajni element indijske filozofije, koji ulazi u ovu diskusiju, jest pažnja. Pažnja je nužni preduvjet spoznavanja. Bez te pretpostavke nije moguća ni osjetna spoznaja putem samih osjetnih organa i njihovih sposobnosti. To isto vrijedi i za razum, koji ne može dovesti do spoznaje bez osjetne podloge. Zato svijesna stanja nisu niti proizvod tijela niti duše, zaključuju budisti, nego predstavljaju nezavisni i beskonačni uzročni niz za sebe. Pamćenje ranijih stanja svijesti pri tome je odvojen fenomen bez odlučne važnosti. Ipak, jedinstvo niza svijesnih stanja, njihova kauzalna (karmička) povezanost tek omogućava naš utisak o identitetu tijela. (Ovdje se ponovno

približujemo Bergsonovim i Husserlovim teorijama pamćenja i pažnje.)

Argumentacija *gjaina* i *nyâya* škole razlikuje se od budističke, pa je često njihova kritika materijalizma uperena istodobno i protiv budističke negacije individualnog duha (a gdjekada i protiv Šankarine).

Vidyânandi u djelu »Tattvârtha-šloka-vârtika« polazi od razlike izvanjskog i introspektivnog opažanja. Svijest se o bojama predmeta, na pr., ne može smatrati tipičnim slučajem samosvijesti, dok svijest: »Ja sam sretan«, upućuje neposredno na opažanja samosvijesti, i nije zavisna od osjetnih sredstava opažanja. Kad bismo nijekali tu neposrednu evidenciju, zaključuje Vidyânandi slično Yâmuni i Râmânugji, onda ne bi bilo moguće tvrditi ništa drugo, jer je svaka tvrdnja izraz te samosvijesti. Prema tome ne bi mogla da dođe do izražaja ni tvrdnja materijalista o materijalnosti svijeta.

Gjayanta u spomenutom djelu »Nyâya-mańgjuri« polazi od logičke funkcije svijesti, od njenog koordinacionog zadatka u odnosu prema utiscima osjetila, pa odatle zaključuje, da identitet samosvijesti ne može biti proizvod toka osjetnih utisaka. I Gjayanta upotrebljava etički argumenat protiv materijalista, ali kao dokaz teorije o *karmanu:* Ne samo prirođeni instinkti, nego i različitosti u psihičkim sposobnostima, a osobito nejednakosti u »ubiranju plodova« iz istovrsnih napora, za njega su dokaz kontinuiteta individualne svijesti.

Šankara, u svom najautentičnijem djelu, komentaru *Brahma-sûtre*, rezimira nauku *lokâyata* ovako: Kretanje živih bića, svijest, pamćenje i druge razumske funkcije jesu svojstvo tijela, jer iskustvo o njima imamo samo u tijelu, a ne izvan njega. Šankarin je odgovor, da sve te pojave gdjekada ne postoje, ma da tijelo postoji. Osim toga osobine tijela, kao što je boja, oblik i sl., opaža svatko, no ima ljudi koji ne mogu da opaze svijest, pamćenje i t. d. Konačno, kad bi svijest bila proizvod tijela, ona ne bi mogla da opaža tijelo, kao što ni vatra ne može da sagori sama sebe, kao što se ni plesač ne može popeti sam sebi na ramena. Tijelo je instrument svijesti *âtmana.*

Od materijalističkih nam je odgovora na prigovore o atomističkoj teoriji nastanka svijesti poznata usporedba sa svojstvom opojnosti alkoholnih pića. Za nastanak određenih kva-

liteta potrebni su specifični uvjeti i odnosi u materijalnim sastojcima. Tako i svojstvo opojnosti u piću ne pretpostavlja samo prisutnost potrebnih tvari, kao što su brašno, voda i melasa, nego i to, da se te tvari nalaze u određenom stanju, kad ulaze u smjesu. Kao što svojstvo opojnosti ne može da nastane u pijesku, isto tako ne može ni svojstvo svijesti da se razvije iz glinenih oblika, nego je potrebno, da postoje određene tvari u određenom stanju tijela (koža, kosti, meso, krv). Na osnovu toga razvija se teorija o »tri tjelesna soka« kao podlozi psihičkih stanja (sluz, žuč i vjetrovi). — Nasuprot teorijama o specifičnosti samosvijesti za razliku od ostalih vrsta svijesti, materijalisti ostaju na stanovištu, da ne postoji bitna razlika između svijesti: »Ja spoznajem«, i svijesti: »Ja sam mršav«.[14]

D) ETIKA

Mâdhava, u spominjanom djelu »Sarva-daršana-samgraha« opisuje hedonizam materijalista ovako:

»Nema smisla tvrditi, da osjetni užici nisu čovjekova svrha, zato jer su vezani uz neku vrstu neugode. Svrha je mudrosti, uživati čisti užitak u najvećoj mjeri, a zanemariti neugodu, koja ga neophodno prati. Zato ne trebamo iz straha pred neugodnostima odbacivati užitke, koje naša priroda instinktivno priznaje kao urođene.«

Čuvena *»Kâma-sûtra«*, ili sûtra o užicima, kaže za materijaliste:

»Bolji je danas golub, nego sutra paun,
bolji je izvjestan novčić, nego neizvjestan cekin,
to je nauk *lokâyata*.« (I, 2, 29)

Snažna je strana *lokâyata* nauke bila borba protiv brâhmanske hegemonije i praznovjerja. U tome se čak i Šankarina nauka slagala s njima, kako ćemo još vidjeti u poglavlju o »Bhagavad-Gîti«. Vedântinski pisac *Śrîharša,* iz 8. st., u djelu »Naišadhačarita« opisuje tu nauku materijalista ovako:

»Samo nerazumni ljudi i nesposobni za rad zarađuju kruh vedskim žrtvama... Ne postoji izvjesnost o čistoći kasta.

[14] *Prabhâčandra, Nyâyakumudračandra* (citirano prema Frauwallneru).

S obzirom na neukrotivost spolnih pobuda kod muškaraca i žena, nemoguće je reći, da je ikoja loza ostala čista otkad postoji, kroz sve mnogobrojne obitelji s majčinske i s očinske strane. Muškarci se mnogo ne brinu, da se održe čisti, a jedini razlog zašto drže žene u haremu jest ljubomora. Neispravno je smatrati da neobuzdan spolni život predstavlja neki grijeh, ili da grijesi imaju kao posljedicu patnju, a vrline sreću u slijedećem životu. Tko zna, što će biti u slijedećem životu, kad već u ovom životu vidimo da grešnici napreduju, a kreposni ljudi pate?«

E) ZAKLJUČAK

Tako je materijalizam, vršeći funkciju zdravoga razuma, u danim povijesnim uvjetima, u očima svojih protivnika bio velikim dijelom identificiran sa sofizmom i eristikom. Iako se iz povijesnih podataka može prilično jasno razlikovati niz raznih nihilističkih i anarhističkih nauka, stroge ideološke granice među njima nije moguće povući na svim bitnim područjima i u svim razdobljima. U tom se pogledu ne može govoriti ni o strogom kontinuitetu, a ni o strogoj specifičnosti materijalističke nauke.

Značaj se materijalističkih ideja za razvoj velikih struja indijskog mišljenja ogleda prvenstveno u važnosti, koju je pobijanje njihovih ideja dobilo pri izgradnji drugih sistema. Objektivna nauka *lokâyata* bila je pri tome prirodno rekonstruirana prema potrebama protivnog diskutanta. U indijskoj je filozofiji ta okolnost potencirana uvjetima strukturnog razvoja sistema, o kojima smo u uvodu govorili. Povijesti su se filozofije i pisale zato, da se iz hijerarhijskog redosljeda klasičnih škola, pobijanjem niže pomoću više, konačno izvede stav vlastite škole kao najviši.

Zbog svega je toga moguće o povijesnom sadržaju indijskog materijalizma donositi samo kritički ograničene vrijednosne sudove. Iz analize iskonskih kategorijalnih struktura staroindijskog mišljenja, koje se u svojoj biti u toku povijesti nisu izmijenile, proizlazi dovoljno jasno, da u indijskoj filozofiji, koja je od početka bila izrazita filozofija svijesti za razliku od grčke, gdje se odgovarajući termin za svijest *(âtman, citta, vigjñâna)* uopće ne pojavljuje, materijalizam nije mogao imati niizdaleka toliku ulogu kao u povijesti evropske filozofije,

nego je nužno imao ulogu povremenog kritičkog korektora na rubu velikih misaonih struja. U tome je vjerojatno i glavni razlog nepovezanosti njegove tradicije. O surovu zatiranju ideja, na način kako se to događalo i događa u Evropi, teško bi se moglo govoriti. Što idemo dalje u povijest indijske filozofije, nailazimo na sve češće i konkretnije podatke o predstavnicima materijalističke misli, kako se može zaključiti već iz gornjeg nepotpunog prikaza izvora.

VI. BHAGAVAD - GÎTÂ

1. POVIJESNI RAZVOJ DVIJU OSNOVNIH IDEJA SÂMKHYA I YOGA

U poglavlju o upanišadama nastojali smo da ostanemo u idejnom okviru djela za koja se smatra, da su nastala prije budizma. Osnovne su ideje vedântinske nauke tu bile: identitet *âtmana* i *brahmana*, sveobuhvatnost tog vrhovnog principa i relativitet subjektivno-objektivnog rascjepa spoznajne svijesti.

Ako sada ostavimo po strani pokušaje negacije i slamanja ovog monističkog temelja, o kojima smo govorili u prethodna tri poglavlja, nije teško vidjeti, u kojem se smislu mogla razvijati ishodišna vedântinska problematika: S jedne strane bilo je potrebno razraditi odnos relativne egzistencije prema apsolutnom bitku u spoznajno-analitičkom smislu, a to znači raščlaniti i kategorizirati elemente fenomenalog svijeta. S druge strane, trebalo je na osnovu takve analize rekonstruirati put koji vodi do ponovnog sjedinjenja relativne svijesti s apsolutnom, put *sādhane*. Oba smo ta elementa našli vrlo jasno izražena i u neortodoksnim školama, osobito u budizmu. U cijeloj su indijskoj filozofiji obje ove teme oduvijek bile najuže vezane za teoriju evolucije. Samo je u tom sklopu moguće shvatiti grananje klasičnih škola indijske filozofije.

Dvije se najstarije škole razvijaju tokom vjekova u dva filozofska sistema, čiji je paralelizam određen podjelom ovih dviju tema: klasifikaciju ili »pobrojavanje« elemenata bitka i bivanja preuzima *sâmkhya*, koja po tom zadatku dobiva i ime; »povezivanje« preuzima *yoga* (riječ označava »vezu« ili »spregu«; iz istog korijena potječe latinska riječ *jugum* i naša »jaram«).

Postepeni se razvitak i razdvajanje ovih dviju smjernica može pratiti u upanišadama srednjeg ili prelaznog razdoblja, za koje se pretpostavlja da su nastale prije »Bhagavad-Gîte«, u kojoj odvajanje spomenutih škola također nije još dovršeno. Od upanišada ovog razdoblja spomenuli smo već Katha i Švetâšvatara upanišade, ne zalazeći u ovu njihovu specifičnu problematiku.

U svom je klasičnom obliku *sâmkhya* dualistički sistem, dok se *yoga* pod utjecajem novijih popularnih kultova u doba Gîte pretvorila u monoteizam. Problem starosti i porijekla ovih dvaju sistema nije riješen.

Utemeljiteljem se *sâmkhye* smatra drevni mudrac *Kapila*. Povijesno je važan osobito problem, koliko je *sâmkhya* mogla utjecati na budizam u njegovu nastanku. Klasični je prikaz sistema sadržan u djelu »Sâmkhyakârikâ«, nastalom u 4. ili 5. st. n. e., čiji je autor *Išvarakrišna*.

Osnovno su klasično djelo *yoge* »Yogasûtre« *Patañgjalijeve*, čiji se autor najčešće identificira sa slavnim učenjakom i lingvistom, koji je živio u 2. st. pr. n. e.

Glavne pojmove, koji su nam potrebni za razumijevanje Gîte, možemo izvesti iz spomenutih upanišada srednjeg razdoblja.

A) KATHA-UPANIŠAD

U *Katha* (ili *Kâthaka) upanišadi* nalazimo jednu od najranijih formulacija spoznajnog problema na način svojstven *sâmkhyi* i *yogi*. Tu se odnos duše, tijela i izvanjskog svijeta prikazuje slikom kola: Putnik je u kolima života *âtman* u individualnom obličju, kolima upravlja um *(buddhi)*, kao uzda mu služi razum *(manas)*, osjetila su konji, koje on obuzdava, a svijet je cesta po kojoj vozi. Na taj su način osjetila »upregnuta« ili »podjarmljena« *(yukta)* umom. Tu je sadržano važno stanovište, da nije *âtman* u sprezi života, nego njegov organ *manas*.

B) ŠVETÂŠVATARA-UPANIŠAD

U *Švetâšvatara-upanišadi* nalazimo odgovarajući princip, da *brahman* ili *âtman* ne može biti neposredni uzrok zbivanja. Stvaralac se nalazi između njega i nas. To je Îšvara, prema

nauci *yoge* iz toga vremena. Na nerazrešivi čvor pojmova, koji bi trebali da odrede odnos Išvare prema *brahmanu* i prema nama samima, osvrnut ćemo se neposredno u okviru Gîte.

Srodnost je ove upanišade s Gîtom najuža. Dok se s jedne strane u zaglavlju svakog poglavlja Gîte spominje njezin puni naziv kao »*upanišada* o pjevu *(gîta)* Blaženog Gospoda«, Švetâšvatara-upanišad se karakterizira kao »pokušaj usporedan sa Bhagavad-Gîtom, uz razliku, da je vrhovno božanstvo ovdje Šiva«, dok je u Gîti Krišna.[1]

Ovdje se javljaju i tri osnovna klasifikaciona termina *sâmkhye,* koji ne potječu toliko iz supstancijalne analize kozmičkog zbivanja, koliko iz opisa psihičke atmosfere, koja obavija njegov tok. To su tri osnovna modaliteta *(guna)* : *sattva* — prozirna jasnoća uma, *rajas* — magla osjećajnih i voljnih pobuda, i *tamas* — »tama« utonulosti u materiju. U upanišadi se ova tri svojstva spominju najprije po svojim bojama (bijelo, crveno i crno), a zatim se iznose njihova filozofska obilježja.

Čini nam se, da izraz »psihološki materijalizam«, koji smo prije iz nevolje skovali, tek ovdje, u strukturama koje predstavljaju srce klasične indijske filozofije, nalazi mogućnost adekvatnijeg razjašnjenja, ako naše supstancijalne predodžbe o svijetu zamijenimo predodžbom o ovim prelaznim i prolaznim osjenčanjima, ne polazeći ni od »stvaralačkog mlaza života« poput Bergsona, nego od stvaralačke atmosfere *guna.*

U četvrtoj je strofi ove upanišade nabrojen cijeli strukturni okvir sistema *sâmkhya:*

> Svijet treba shvatiti kao točak »s jednim obručem u tri kruga, sa šesnaest krajeva, pedeset prečaka, dvadeset protuprečaka, šest osmica, povezan raznovrsnim konopom, a kreće se po brazdama triju cesta, dok ga dva povoda u zabludu vuku«.

Ovdje se Išvara shvaća kao obuhvatni glavni obruč. Tri kruga, koji ga ovijaju, jesu tri *guna.* Šesnaest su krajeva pet osjetnih elemenata, pet osjetila, pet organa djelatnosti i razum *(manas).* Pedeset su prečaka pokretne snage svemirskog zbivanja, u biti negativne vrednote metafizičkog neznanja, zablude i *mâye.* Šankara ih klasificira ovako: 5 osnovnih za-

---

[1] Radhakrishnan, o. c., I, str. 511.

bluda (neznanje, samoljublje, ljubav, mržnja i strah), 28 nesposobnosti, 9 nezadovoljstava, 8 protuteža savršenstvu. — Dvadeset su protuprečaka deset osjetnih organa i njihovih deset predmeta. — Šest osmica: 1. materija *(prakriti)* sa osam uzroka za pet materijalnih elemenata i za tri psihička organa (razum — *manas-*, um — *buddhi-* i »svijest o svome ja« — *ahamkâra)*; 2. osam elemenata, od kojih je složeno tijelo *(dhâtu)*; 3. osam oblika vlasti nad sobom; 4. osam uvjeta bitka; 5. osam vrsta bogova *(deva)*; 6. osam vrlina *âtmana*. — Raznovrsni su konop strasti *(kâma)*. — Tri su ceste pravda, nepravda i znanje. (Prva dva, *dharma* i *adharma*, shvaćaju se češće obadva kao putovi koji vode oslobođenju — jedan pomoću vjerskih propisa i obreda, a drugi slobodnim traženjem spoznaje, koje se priznaje u principu kao i u budizmu.) — Zabluda je nepoznavanje samoga sebe kao *âtmana*, do čega dolazi iz dva razloga: dobrim i zlim djelima. (Dobra nas djela vode na put bogova, a ne na put oslobođenja iz kozmičkog zbivanja.)

Nešto jednostavnija je formula klasičnog *sâmkhya* sistema sa 25 bitnih elemenata *(tattva,* doslovnije: nosioci obilježja »toga tu«, ili iskonske datosti):

Odvojen od svjetovnog zbivanja ostaje transcendentni duhovni princip	Nasuprot tome, 23 elementa osjetnosti razvijaju se iz principa pramaterije
1. *puruša*	2. *prakriti:* 3. um *(buddhi)* 4. individualna svijest *(aham-kâra,* »faktor ja«)

5. razum *(manas)*

6.—10. pet organa spoznaje: sluh, opip, vid, okus, miris

11.—15. pet organa djelatnosti: govor, zahvaćanje, hod, izmjena tvari, održanje vrste

16—20. pet velikih elemenata *(mahâbhûtâni)*

21.—25. pet kvalificiranih elemenata *(višeša)*

Ahamkara je duševni kvalitet, koji ostaje prilično nerazjašnjen u literaturi. Nema sumnje, da je posrijedi termin, koji odgovara latinskome *principium individuationis*. Odavde se razdvaja subjektivna i objektivna strana empirijskih elemenata. 16.—20. su elementi (eter, zrak, vatra, voda i zemlja) u svome »čistom« stanju, dok su 21.—26. ti isti elementi u svojim pojavno zamjetljivim oblicima.

Drugi je dio »Švetâšvatara-upanišade« posvećen praktičnoj nauci *yoge*. Za metafizički iskonski stav *yoge* čini nam se osobito značajna XV strofa na kraju prvog odlomka:

> »Kao ulje u sjemenju sezama, kao maslo u vrhnju, kao voda u bujici, tako se i âtman zahvaća u samom sebi, kada se traži istinski i s prijegorom.«

Ne samo *yoga*, nego čitava indijska nauka o meditaciji *(dhyâna)* osniva se na ovome principu. Pritom bi se moglo s pravom upozoriti da težište leži u riječi »prijegor«, ne samo u moralnom, nego i u metafizičkom smislu. Naš jezik tu ima izraz, koji odgovara slici izgaranja jednako kao i riječ, koju s njim prevodimo — *tapas*.

Frauwallner pokušava cijeli klasični razvoj indijskih filozofskih škola obuhvatiti iz triju osnovnih vedskih shvaćanja o praelementu. Iako na prvi pogled ovaj pokušaj i suviše podsjeća na analogiju s grčkim mišljenjem i ne odgovara iskonskom fenomenološkom stavu, koji Indijci nisu nikada prevladali u svojim klasifikacijama »elemenata«, on je ipak često pouzdana orijentacijska nit. Iz tri vrste praelementa — voda, dah i vatra, Frauwallner izvodi nauku o toku kozmičkog zbivanja, nauku o *âtmanu* i nauku o meditaciji kao plamenu sagorijevanja. U našem slučaju ovaj posljednji izvod omogućava vrlo sažet prikaz biti *yoge:* »Do spoznaje se *âtmana* dolazi, kad se osjetni organi pomoću mišljenja odvrate od vanjskih predmeta, a *âtman* sine kao plamen. To je tipična vrsta spoznaje putem *yoge*, koja odgovara starijem epskom dobu.«[2]

Ta spoznaja u odvraćenosti, kako se moglo zaključiti već iz prikaza istog problema u budizmu, dovodi nas u ovo vrijeme do razlikovanja *yoge* od asketizma utjelovljenog u *tapasu* kao trapljenju. Drastične će se metode vratiti kasnije i u neke vrste *yoge*, no u razdoblju eposa isključivo psihološka

---

[2] O. c., str. 293.

redukcija osjetnosti odgovara duhu i moralnim tendencijama vremena.

Na problem *mâye* u Švetâšvatara-upanišadi nije potrebno da se ovdje vraćamo.

C) MAITRI - UPANIŠAD

Maitri ili *Maitrâyanîya upanišad* smatra se mlađom od prethodnih po tragovima budističkih utjecaja i po tome, što pokazuje dalji razvoj pojmova *sâmkhya-yoge*. Ovdje se jasnije nego ranije ocrtava važni problem odnosa duha od materije.

Za stanovište je upanišada kao i za filozofska poglavlja Mahâbhârate karakteristično u tom pogledu tumačenje, koje je Šankara dao uz devetu strofu prvog dijela Švetâšvatara-upanišade, da iz vrhovnog *brahmana* proistječu »tri nerođena« elementa: duša *(gjîva)*, bog *(îšvara)* i materija *(prakriti)*, od kojih je srednji, prema riječima upanišade, »svemoćan«, a druga dva »nemoćna«.

U svom klasičnom obliku *sâmkhya* naučava, nasuprot tome, iskonski dualizam tvari i duha, ne tražeći da ih svede na zajedničku osnovu. Zbog toga je *sâmkhya* za indijske pojmove ateistična.[3] Materijalni se princip tu naziva *prakriti*, a duhovni *puruša*.

Povijesni razvitak ovih osnovnih pojmova možemo povezati s antropomorfističkom naukom Rig-vede o *puruši* kao djelomičnoj emanaciji *brahmana*. U daljnjem se razvoju javlja tendencija apstrahiranja i od antropomorfizma i od emanacionizma. Proces apstrakcije čiste svijesti u vedântinskoj filozofiji, o kojem smo već govorili, a koji je doveo do psihološkog materijalizma, morao je neminovno dovesti i do pojave čistog dualizma. Iako metafizički jedinstvena pojava u indijskoj filozofiji, *sâmkhya* je brzo postala neophodni fenomeno-

[3] Spomenuto osnovno djelo »Sâmkhya-kârikâ« ne osvrće se uopće na pitanje stvaralačkog božanstva. Njegovi kasniji komentatori zalaze neposredno u taj problem. *Mâthara* i *Gaudapâda* smatraju da se Îšvara ne može pretpostaviti, jer postoje samo dvije vrste duhom obdarenih bića: slobodna, koja nemaju više organa mišljenja, volje i t. d. ni sredstva *guna*, koja bi im za to bila potrebna, pa se po toj razriješenosti od stvaralačke djelatnosti razlikuju od svih ostalih bića, koja su robovi *guna*. — *Vâćaspatimišra* smatra, da se nastanak svijeta i posljedice dobrih i zlih djela daju bolje rastumačiti bez hipoteze o Îšvari, sa stanovišta o materiji podređenoj zakonu moralne uzročnosti. (Usp. Glasenapp, o. c., str. 168.)

loški i kategorijalni instrument vedântinskog monizma, zato jer je svoj analitički proces dovela do logičke krajnosti, nevezana nikakvim ontološkim pretpostavkama religije. Pojam *puruša* apstraktni je predznak ili kategorijalni okvir za analizu *čovjeka*. On se ne može identificirati s *âtmanom* ni po kvaliteti jednote i homogenosti, a ni po kvaliteti obuhvatnosti. On je apstraktna i prazna individualnost, te po nuždi logičke pretpostavke mora ostati jedinka u mnoštvu. Suprotno gjainskom pojmu *gjîve* zapetljane u karmičko zbivanje, *puruša* je u *sâmkhyi* mirni i pasivni promatrač, svjedok *(sâkšin)* ili »poznavalac polja« *(kšetragjña)*, na kojem se vodi borba za opstanak.

U ovoj se upanišadi *puruša* naziva »činilac koji ne djeluje«. U svijetu djelatnosti on se očituje samo kao svjetlost ili čak kao osvijetljena zrcalna ploha od čije se površine to zbivanje reflektira.

Kao što je u svom čistom obliku *sâmkhya* ateistična, slično tako ostaje i *yoga* u povijesti indijske filozofije sistem, koji nije neophodno vezan za monoteističke ideje religije Bhâgavata, nego predstavlja najopćenitije usvojeni sistem meditacijske tehnike, koji pretpostavlja analitiku *sâmkhye* kao psihološku podlogu.

U Maitri-upanišadi nalazimo, u posljednjem dijelu, izloženu i tu nauku o meditaciji, od koje spominjemo samo šest glavnih stadija: reguliranje disanja, povlačenje osjetnih organa iz funkcije, meditacija, razvoj postojanosti mišljenja, logička kontrola mišljenja, zadubljenost. Oslobođenje se uspoređuje ovdje s »paukom, koji se po vlastitoj niti penje u slobodu«.

2. BHAGAVAD-GÎTÂ U OKVIRU MAHÂBHÂRATE

Bhagavad-Gîtâ je dio šeste knjige (Bhîšma-parvan) Mahâbhârate. Sastoji se od 18 poglavlja i ukupno 700 strofa.

Jedan od prvih evropskih autora, koji je studiju Gîte početkom 19. stoljeća posvetio osobitu pažnju, Wilhelm von Humboldt, potvrdio je ono, što indijski narod stoljećima doživljava u Gîti, kad je rekao, da je to »najljepša, a vjerojatno i jedina istinski filozofska pjesma u svim književnostima, koje poznajemo«.

Ipak, Gîtâ nije ni jedino, ni najduže filozofsko poglavlje u eposu, a za mnoge moderne autore ni najznačajnije. No u estetske prednosti, na kojima se osniva snaga njenog utjecaja na najšire slojeve, nije nitko posumnjao.

Nešto nam prozaičnije otvara uvid u povijesnu situaciju klasični indijski komentator *Sâyana*, kad kaže, da je svrha Mahâbhârate i Purânâ, da u zakone socijalnih dužnosti uputi žene i pripadnike najniže klase, *šûdre,* kojima nije dopušteno čitati Vede. U to su doba »budistički spisi bili pristupačni svima, dok su svete knjige brâhmana bile ograničene samo na tri više klase. Tako je nastala potreba za petom Vedom, koja će također biti pristupačna svima.«[4]

Mahâbhârata je sa svojih sto tisuća strofa najopsežniji epos u svjetskoj književnosti. »Svaka druga epopeja, uključivši Homerovu, uspoređena po obujmu, izgleda kao brežuljak uspoređen s Himâlajom.«[5]

Razdoblje se eposa u indijskoj književnosti može računati od polovine prvog tisućljeća pr. n. e., pa do polovine prvog tisućljeća n. e. Mahâbhârata spada u najstariji sloj, Râmâyana u srednji, a redakcija religioznih eposa Purâna u posljednji sloj, koji nosi sva obilježja srednjovjekovnog hinduizma.

Tema je Mahâbhârate rat između dvaju ogranaka dinastije Bhârata, za koji se smatra, da se zaista zbio negdje u posljednjim stoljećima drugog tisućljeća prije naše ere. Pretpostavlja se, da se veliki epos razvio iz starijeg, kraćeg povijesnog eposa o istoj temi. Na početku se djela kaže, da je mitski autor *Vyâsa* spjevao to djelo najprije u 24.000 stihova, a zatim ga proširio na 6,000.000 stihova, od kojih se je sačuvalo samo 200.000. Za autora kakav je bio Vyâsa u staroindijskoj predodžbi, takve dimenzije stvaranja ne izgledaju neobične. Vyâsi se pripisuje skoro sve, što se smatra ortodoksnim i autentičnim u staroindijskoj književnosti do uključivo Purâna.

Najduže je filozofsko poglavlje u Mahâbhârati Mokšadharma u XII. knjizi. U XVI. se knjizi nalazi kasniji dodatak Gîti, Anugîtâ, koja je zanimljiva po spominjanju mnoštva religiozno-filozofskih škola i nauka. Eklektičko je stanovište uopće bitno za duh i povijesnu ulogu Mahâbhârate.

---

[4] Radhakrishnan, o. c., str. 482.
[5] Uvod u prijevod M. Kerbakera na talijanski (»Il Mahâbhârata«, I, Reale Accademia d'Italia, 1933)

Za studij razvoja ideja, osobito u sistemima *sâmkhya* i *yoge* značajnija je od Gîte *Mokšadharma* (»Nauka o oslobođenju«), poglavlje od 7.500 stihova, mješavina kozmoloških, etičkih, psiholoških i metafizičkih shvaćanja iz posljednjih stoljeća pr. n. e. — Frauwallner smatra ovaj tekst osnovnim za povijesno proučavanje *sâmkhya* filozofije.[6]

Zbog neuravnoteženosti idejnih stajališta u filozofskim dijelovima eposa, ne možemo se ovdje upuštati u potanju analizu tekstova, koji su za povijest filozofije važni kao dokumentacija. Zadovoljit ćemo se da navedemo nekoliko nevezanih misli značajnih za ovo razdoblje. U isti ćemo kompleks materijala uključiti i *Manuov zakonik*, djelo koje po svojim kvalitetama spada u ovo prelazno doba. Identitet je ovoga autora još mnogo kompliciraniji nego identitet Vyâse. U Rigvedi »otac Manu« stvaralac je živih bića, jedno od najviših božanstava. Indijci su skloni, da »Zakonik« pripišu tome Manuu. U tom bi slučaju djelo potjecalo iz vremena starijih vedskih himni. Tako se općenito pretpostavljalo početkom 19. st. Na osnovu jezične i sadržajne analize, danas se redovno smatra, da »Zakonik« spada u rano epsko doba. Po svom karakteru ovo je djelo *dharmašâstra* ili zbirka moralnih maksima.

Za ideološki stav epske književnosti ovoga doba čini nam se, da je najprikladnije mjerilo reakcija na anarhističke struje *nâstika* asketizma, među kojima središnji položaj zauzima budizam.[7] Iako nailazimo i na otvorenu osudu budizma, mno-

---

[6] O. c., str. 473—474.

[7] »Indija je oko 600 g. pr. n. e. počela da daje svijetu neobično osebujan primjer: Iz zaprepaštenja pred neodrživošću ljudskih djela, rodilo se uvjerenje, da je život san, varljiv i bolan, od kojeg se moguće izbaviti i razbuditi pomoću meditacije. U težnji za meditacijom prijeđena je svaka mjera ... U dokazivanju bola kao osnove egzistencije nitko nije nadmašio mladog kraljevića plemena Šâkya, nazvanog Buddha. On je vjerojatno bio najstrahovitiji mislilac na svijetu ... Dosljednost njegove logike dostojna je divljenja. Ona je obuzela mase, tako da se u jednom času i on sam zaprepastio nad vlastitim trijumfom i postavio mu granicu ... Tim je ograničenjima Buddha vjerojatno dao najbolji dokaz svoje genijalnosti ... No budizam nije u Indiji bio dugotrajan. Tako je na »Bhagavad — Gîtu« prešao zadatak da obuzdava antisocijalne tendencije ...« (Uvod u III. knjigu Kerbakerova prijevoda »Il Mahâbhârata«, Rim, 1936) — Usporedimo ocjenu socijalne uloge »Râmâyane« prema Radhakrishnanu: »Na nju se gdjekada gleda kao na protest protiv budističkog monaštva, jer veliča vrline domaćeg života i pokazuje da nije potrebno napuštati domaći život zbog oslobođenja« (o. c., str. 483). — Nasuprot tome jedna od čestih Buddhinih izreka glasi: »Dom je gnojište, život askete beskućnika je čisti zrak.«

go je češći slučaj, da se budističke ideje i principi u eposu preuzimaju i tumače na drugi način. U prvom se redu smatra, da Buddhin kriterij »srednjega puta« nije dovoljno dosljedno primijenjen u njegovoj vlastitoj nauci. Put asketskog »beskućničkog« života nije srednji put:

»Monaško odijelo, zavjet šutnje, trostruki štap, zdjela za vodu — sve to samo zavodi u bludnju, a ne vodi spasenju.« (XII, 321, 47)

U »Manuovu zakoniku« hvali se asketizam, ali se kaže, da se treba odricati samo onih želja, koje su suprotne moralnom postupku *(dharma)*.

»Askeza je *brâhmanu* sabrano učenje, *kšatriji* je askeza zaštita slabih, *vaišiji* zanat i zemljoradnja, a u *šûdri* služiti drugom.«

Monoteistički kult Višnua, koji u eposu, a osobito u Gîti, dolazi do afirmacije, cijeni Buddhu zbog njegova otpora protiv krvnih žrtava do te mjere, da ga proglašuje za inkarnaciju Višnua.[8]

I Buddhina je religija bila religija heroja »lavovskog rika«, religija kšatrije. U eposu nailazimo na novi zaokret u kultu nadčovjeka:

»Kršenje vjerskih zakona ne kalja bogove, a ni hrabra djela junaka, kao što ni vatra nije okaljana, ako se hrani nečistim gorivom.«[9]

U odnosu prema moralnom hedonizmu, nalazimo mjesta, gdje se jednostavno kaže: »Sva bića žele užitak i nastoje da izbjegnu bol«,[10] dok se drugdje problem produbljuje, pa se kaže: »Želja za srećom ne prestaje ostvarenjem užitka«. — »Prava radost uključuje bol.« — »Nezadovoljstvo je poticaj napretku.« I t. d.[11] A nailazimo i na izreku: »Ne čini drugima, što ne želiš da se tebi učini!« — U »Manuovom zakoniku« nalazimo i metafizičko produbljenje problema u riječima: »Pod-

[8] Usp. Radhakrishnan, o. c., str. 491, i već citirani stav Coomaraswamya (pogl. I, 4.).
[9] »Bhâgavata«, X, 33. 26—29.
[10] »Santiparva«, 139, 61.
[11] »Vanaparva«, 233.4; »Sabhâparva«, 55. 11.

ređenost drugima je uvijek bolna, a podređenost samome sebi je uvijek sreća.«[12]

Mokšadharma zalazi dublje od Gîte u filozofsku pozadinu *sâmkhye* i *yoge*, pa mjestimično daje estetski i misaono sažete izraze psihološke pozadine meditacijskog procesa, koje je vrijedno istaknuti:

»Kao što se kap vode kotrlja po listu na sve strane, tako je i s mišljenjem. Sve i kad se smiri za trenutak, kad se putem meditacije zaustavi, ponovno se izmiče za tragom vjetra, pa se s vjetrom može i usporediti.« (XII, 195, 12)

Zato razum treba da uvuče osjetila, »kao kornjača svoje udove«. (Gîtâ, II, 58)

»Ne smije se zahvatiti zvuk uhom, ni doticaj kožom, ni oblik okom, ni okus jezikom, a treba se suzdržati i od osjeta njuha.« (XII, 195, 6)

»Ako od pet osjetila samo na jednome nastane pukotina, tad otječe spoznaja kao voda kroz donji kraj cijevi.« (Isto, strofa 15)

»Luč nam uma osvjetljava *âtman* kao stvoritelja svijeta, onkraj velike tame, tamom nezahvaćen.« (XII, 308, 23)

Tijelo od psihičke materije izvlači *yogî* u meditaciji iz grube tjelesnosti »kao tanku vlat trave iz grubljeg omotača.«

3. DRAMATSKA RADNJA U GÎTI

Filozofska aktualnost Gîte, pa čak i njena relativna ideološka zaokruženost, nesumnjivo je efekt dramatskog vrhunca, na kojem se Gîtâ pojavljuje u radnji Mahâbhârate. Povijest je potvrdila, da su prva dva poglavlja, koja su još čvrsto uraštena u tu radnju eposa, ostala najznačajnija. Filozofski je problem Gîte najveći moralni problem čovječanstva — problem čovjeka u prvom borbenom zamahu.

---

[12] »Pandit«, 1871.

»Oružje je u zamahu bilo, Argjuna je već napeo luk.«
Nišaneći, pogled mu zapne, zaustavljen mišlju:
»Da pogledam te ratnike, postrojene, željne borbe!
S kime treba da se borim, stupajući na poprište?«

Izvan životnih slučajnosti i izvan učenih formulacija, koje vrijeme događajima daje i uzima, bit svijesti, koja se budi u tom trenutku, ostaje netaknuta, da se tu, »podijeljeno u dvije vojske«, nalazi pleme »očeva i praočeva, učitelja i ujaka, prijatelja i tazbine«.[13]

Iz prve pozadine ove neposredne zbilje uzdiže se problem moralnog opravdanja, u početku kao jedva primjetno osjenčanje osnovnog crteža. Iza pomisli, koja mu se prva nameće kao prirodna:

»Da zatremo svoje pleme, kako bi se usrećili?«

— Argjuna osjeća, da mu je »duh pomućen« i »tijelo obamrlo« od nemoći, da nije sposoban da riješi svoj nadljudski problem bez pomoći i vodstva božanskog učitelja Krišne, inkarnacije Višnua.

Krišna odgovara sa smiješkom i polazi od istog utiska o »očevima i praočevima...«, pa poopćavajući tu misao, iz njene univerzalnosti izvodi suprotne zaključke, koji treba da vrate smjelost i jasnoću pogleda Argjuni:

»Znaj da je neuništivo sve ovo što tu postoji!
Uništiti neiscrpno nije ni u čijoj moći.«
»Ni poginule ne žali mudrac ni nepoginule.«

---

[13] O interpretacijama ove polazne scene u modernoj indijskoj filozofiji usp. posljednji odsječak ovog poglavlja. Razlike u gledištima ocjenjuje Sri Aurobindo Ghose u svojim »Esejima o Giti« ovako: »U tumačenju Gite postoji metoda, prema kojoj ne samo ova epizoda nego čitava Mahâbhârata postaje alegorijom unutrašnjeg života i ne odnosi se više na naša spoljašnja ljudska djela, nego samo na borbe duše i snage koje se u nama bore za premoć. To je stav koji ne opravdava ni opći karakter, a ni jezik eposa... Gita je pisana jasnim riječima i želi da riješi velike etičke i duhovne teškoće, koje se pojavljuju u ljudskom životu. Nije opravdano tražiti skriveni smisao u toj neposrednoj misli i izrazu, niti ih iskrivljivati zato da bi poslužili našoj fantaziji. Ipak i ovo shvaćanje sadržava dio istine, zato jer okvir u kojem je izražena nauka Gite, iako nije simboličan, ipak je bez sumnje tipičan.«

Odavde Krišnina nauka prelazi postepeno u dijalektiku, koja nas podsjeća na Zenonove dokaze:

»Za nebitak bivanja nema, ni nebivanja za bitak.
Tko zbilju prozre, jaz vidi s obje strane nepremostiv.«

Zato:

»Tko misli: jedan ubija, a drugi gine ubijen,
taj se vara. Nit ubija itko, niti je ubijen.«

Tako u drugom poglavlju Krišna razjašnjava Argjuni nauku o sveobuhvatnom *brahmanu* i *âtmanu*, a zatim prelazi na razlaganje *sâmkhye* i *yoge*. Pri tome se još ne misli na konačne filozofske teorije. U početku *sâmkhya* znači razumno rasuđivanje, a *yoga* etički usmjerenu djelatnost. Nauka o *yogi* treba da pomogne Argjuni, da se oslobodi »spona *karmana*«. Druga polovica drugog poglavlja, gdje se raspravlja o tome, sadrži srž etičke nauke Gîte. To je nauka o v l a s t i t o j dužnosti i nauka o nezainteresiranoj djelatnosti (*svadharma* i *niškâmakarman*).

A) SVADHARMA

Najviše dobro vedântinske metafizike jest: apsolutni bitak, apsolutna svijest i apsolutna dobrobit (*sać-ćid-ânanda*). Etički ideal u tom okviru spada u ostvarenje *sâdhane* ili discipline praktičnog uma, čija funkcija nije isključivo etička, nego služi metafizičko-religioznom oslobođenju. Dužnost, koju izvršavamo u tu svrhu nema samo moralni smisao, a dobrim se dijelom može shvatiti kao formalno sredstvo. U tim je osobinama pojma *dharma* opasnost krivog shvaćanja iz zapadne filozofske perspektive.

Kritičari su Kantove etike dovoljno jasno istakli, da etika čiste dužnosti ne mora biti i ostati nužno samo etika individualističkog formalizma, nego da može također postati podlogom krajnje sociološke heteronomije. Već smo istakli univerzalni i apstraktni smisao budističkog pojma *dharme*. U Gîti se najviše približavamo obrnutom, sociološkom aspektu toga pojma. Naglasak termina ovdje leži na oznaci *sva-* »svoja«. Etički problem Gîte glasi: Što znači vršiti s v o j u du-

žnost? Koje su njene osnove i granice? — Prvo pitanje spada u područje *sâmkhye* — analiza djelatnosti, a drugo u područje *yoge* — zainteresiranost za djelo.

Dasgupta nalazi ovdje paralelu, koja bi se dala protegnuti i na spomenuti ideal najvišeg dobra, u usporedbi sa shvaćanjem Platona, da je »krepost pravednosti zajedničko dobro, koje svaka klasa treba da ostvari putem svojih posebnih dužnosti«.[14] U Gîti se pod »vlastitom« dužnošću misli u prvom redu na kastinsku dužnost. Pri tome junak eposa, Argjuna, za kojega se problem postavlja, ne predstavlja tek jedan lik socijalne dužnosti, nego, kao kšatrija, simbolizira tu dužnost u njenom najizrazitijem i najčišćem obliku.

»Argjuna je čovjek djela, a ne čovjek spoznaje. On je borac, a nikako prorok ni mislilac. On u Gîti utjelovljuje duh djelotvornog čovjeka, kojega u najoštrijoj i najžešćoj krizi sámo to djelo dovodi neposredno pred problem ljudskoga života i njegove prividne nespojivosti s duševnim stanjem, pa i s idealom isključivo etičkog savršenstva.«[15]

Ovdje se vidi spomenuto shvaćanje autora Gîte o »srednjem putu«, koje se sukobljava s budističkim, a još oštrije sa gjainskim idealom *ahimse* ili nenanošenja bola: »Kako god živio čovjek, kao asketa ili kao pustinjak, nemoguće mu je da provodi pravilo nenanošenja bola prema svim živim bićima do krajnosti... Ne samo krepost nenanošenja bola, nego isto tako i sve ostale kreposti, mogu se provoditi samo umjereno i u granicama stanovišta prosječnog zdravog razuma...«[16]

Što je, uostalom, smisao djelatnosti u duhu najvišeg dobra *yoga-sâdhane*? »Djelatnost je poželjna jedino kao oblik ostvarenja sebe samoga.«[17] Najveća je krepost u ovoj etici dužnosti »istovetnost« *(samatva)*, »veliki ideal, koji Gîta nikada ne prestaje isticati«.[18] Tako se eleatizam, koji nas je u svojim prvim kozmološkim argumentima podsjećao na Zenonovu eristiku, produbljuje u kasnijim poglavljima u nauku o meditaciji.

---

[14] O. c., II. knjiga, str. 508.

[15] Aurobindo, o. c., II, 1. Ovi su eseji poredani tako da slijede poglavlja Gîte. Jednom poglavlju Gîte odgovaraju obično po dva eseja. Zato ćemo ovdje citirati poglavlje Gîte, a za njim dio eseja koji se na njega odnosi.

[16] Dasgupta, II, 508.

[17] Ib., 515.

[18] Ib., 511.

Moralni odnos prema djelatnosti treba da proizlazi iz analize djela. »Tko smatra, da je djelotvornost isključivo svojstvo *âtmana,* taj ne vidi točno, nego se vara.« (XVIII, 16)

Na istom se mjestu kaže, da je djelo proizvod pet činilaca: tjelesne osnove, subjektivnog činioca, raznih motornih organa, raznih vrsta djelatnosti i božanskog udjela.

Riječ *daiva,* koju smo preveli kao »božanski udio«, može da ima niz značenja, počevši od Îšvare, pa do »pukog slučaja«. Ovakva je formulacija karakteristična za razvoj *sâmkhya* filozofije na ovom stupnju još nepročišćenog dualizma. Nekoliko najznačajnijih mjesta u Gîti vezuje se za ovakav stav:

»Putovi su djelatnosti neshvatljivi.« (IV, 17) Oni su kao džungla kroz koju treba prodrijeti, da se iziđe na čistinu. »Zato se samo djelatnošću i djelima, a ne pasivnošću dolazi do spoznaje o oslobođenju.«[19] U tom je smislu ideju *karmana* potpuno jasno definirao Bergson, kad je rekao, da je determinacija akcije logički shvatljiva samo u retrospektivnom smjeru. Po ovoj je središnjoj ideji *karma-yoge* kao put oslobođenja postala Gîtâ evanđeljem oslobodilačkog pokreta moderne Indije, kako za one, koji su propovijedali oružanu revoluciju, tako i za ekstremne pristaše gjainske *ahimse,* među koje je spadao Gandhi.

»U sva tri svijeta ne postoji ništa, o sine Pritin,
što je meni dužnost izvršiti, ništa što nisam postig'o,
ništa što postići trebam, pa ipak krećem obruč svih tih djela.« (III, 22)

Tako kaže bog Krišna Argjuni.

Što se više proširuje, u filozofskim interpretacijama, »polje« *(kšetra)* materije *(prakriti)* na područjima osjetnih i psihičkih kvaliteta, što dalje napreduje racionalna analiza, to nejasniji postaju putovi praktične djelatnosti u indijskom, kao i u svakom drugom kasnijem obliku racionalizma. *Sâmkhya-yoga* je u biti filozofija rascjepa ljudske ličnosti. U ovom razdoblju, gdje se već približujemo racionalnom zaokruženju sistema, taj rascjep zalazi u posljednja područja transcendentalnosti *âtmana.* Pri tome je najkarakterističnije, da se cijela problematika *âtmana* formulira s personalističkog stanovišta. U svom se najvišem metafizičkom smislu *âtman*

---

[19] Aurobindo, IV, 2.

identificira s vrhovnim i sveobuhvatnim *purušom (purušottama* ili *paramâtman-puruša)*. U ljudskoj se ličnosti nematerijalni element *puruše* cijepa još na »promjenjivi« *(kšara)* i »nepromjenjivi« *(akšara)*. Promjenjivi dio ličnosti vezan je za nižu prirodu materijalnog »polja«, uživa plodove *gunâ* i time prouzrokuje nova rađanja u dobrim ili zlim tijelima. Nepromjenjivi dio opisuje Gîtâ (XIII, 23) ovako:

»Promatrač, koji odobrava, podržava i uživa, svemoćni gospodar i najviši *âtman* naziva se u ovome tijelu transcendentni *puruša.*«

Psihički organi empirijske ličnosti — *manas* (razum), *ahamkarâ* (»faktor ja« kao transcendentalni subjekt) i *buddhi* (um) — smatraju se redovno objektiviranom tvorevinom duha i ubrajaju se u polje osjetne materije.

U tom kompleksu pojmova »Gîtâ priznaje sukob između viših i nižih oblika našega ja«.[20] Gravitacijska energija materije potječe iz *gunâ* i djeluje pomoću nižega ja. Više ja ostaje pri tome pasivno u svojoj osnovnoj ulozi »svjedoka« *(sâkšin)*. Prisutnost se toga višeg ja gdjekad uviđa meditativno, gdjekada putem filozofske spoznaje, a gdjekad u moralnom naporu. — Doživljaj je te nepokolebivosti izvorno moralan:

»U radosti i u bolu, u dobitku i gubitku,
u pobjedi i porazu jednak budi, ravnodušan!« (II, 38)

Tako nas analiza odnosa ličnosti i djela dovodi do druge osnovne etičke ideje Gîte: *niškâmakarme* (nezainteresirane djelatnosti).

B) NIŠKÂMAKARMA

Rekli smo, da je krajnji cilj ove etike dužnosti ostvarenje svoje vlastite biti u metafizičkom smislu.

»Smatraj važnim samo djelo, a nikada njegov plod!
Plod nek te ne rukovodi, a ni nemar, nego rad!« (II, 47)

Sa stanovišta *yoge*, ne samo da vrijednost djela ne leži u njegovoj vlastitoj svrhovitosti, nego se može zasnivati i opravdati jedino na drugoj strani svog dijalektičkog jaza: djelatnost je vrijedna samo toliko, koliko vodi do postignuća

---

[20] Dasgupta, II, 466.

ideala napuštanja svog vlastitog kauzalnog kruga. Do pitanja o pravom smislu djelovanja dolazimo tek posredno, od pitanja o pravom smislu nedjelovanja. Nedjelovanje ne može biti ljenčarenje ni pasivnost. *Yoga* je napor i »izgaranje«. »Ne djelovati« u etičkom smislu znači djelovati »bez nade u nagradu«. Zato je »djelo neizmjerno niže od spoznaje«, zato je »*yoga* nezainteresiranost«. U okviru uže problematike Gîte ovaj izvod nije uvijek dijalektički savršen. Mnoge se proturječne tvrdnje shvaćaju kao naknadni umeci. No indijski mislioci nisu nikada posumnjali u idealnu logičku mogućnost i snagu ovoga osnovnog izvoda.

»Specifičnost je Gîte, da teži sva djela lišiti moralnosti na taj način, da presiječe veze, koje sjedinjuju djelo s onim, koji ga vrši.«[21]

Za ovaj stupanj asketske instrumentalnosti etike, formalizam *svadharme* u kastinskom sistemu socijalnog morala predstavlja najidealnije uvjete, koji se mogu zamisliti. No Gîtâ ne gleda na ovaj problem prvenstveno sa stanovišta *yoge*. Svrha je njenog autora, da svijest o dijalektičkoj nerazrešivosti djela naglasi do krajnjih granica, zato da bi spasio unutrašnju i neposrednu vrijednost djela kao osnove socijalnog ozdravljenja. Metafizički je djelovanje nuždan oblik nedjelovanja. No metafizički je, s druge strane, zadovoljstvo pojedinca, njegovo metafizičko dostignuće moguće jedino onda, kad »pojedinac prestane smatrati sebe nezavisnim činiocem ... Duh je u čovjeku zadovoljan jedino kad vidi duh u svijetu ... a Gîtâ priznaje da mi po djelima stupamo u odnos prema ostalom svijetu.«[22] — Ako je *âtman* univerzalniji od ličnosti pojedinca, onda njegovo ostvarenje mora prolaziti putem ljudskog zajedništva, onda su *yoga* i *karman* do kraja neodvojivi.

Ova je dijalektika isključivo svojstvo Gîte. Filozofija *yoga* u svom je klasičnom obliku ekstremna filozofija nedjelovanja i povučenosti. Ta je velika razlika dala povoda u novije doba najprije indijskim autorima, da istražuju, u kojoj je mjeri Gîtâ bila pod budističkim utjecajima.[23]

---

[21] Dasgupta, ib., 507.

[22] Radhakrishnan, o. c., 566.

[23] U potanju analizu ovog pitanja zalazi Dasgupta (o. c., str. 493—514), citirajući još neke novije indijske autore, koji su se bavili ovim problemom. Osobito je vrijedna terminološka komparativna analiza.

Formalne proturječnosti u književnoj stilizaciji Gîte, koje smo spomenuli, odraz su rasplamsalih socijalnih problema, koji tu dolaze na površinu, mnogo više nego osnovne filozofske koncepcije. Ta problematika zahvaća i moderne indijske mislioce i ideologe. Od vremena pozitivizma do danas, svi indijski mislioci traže izraz svog vlastitog stanovišta putem komentiranja Gîte.

Dovoljno je postaviti samo jedno pitanje: Je li Gîtâ konzervativno ili revolucionarno djelo? — pa da shvatimo, već na temelju dosadašnjeg prikaza njenih glavnih crta, u kojoj su mjeri moderni komentatori mogli uspjeti da kompliciraju dijalektički sklop njenih osnovnih ideja.

Tako je Gîtâ postala zrcalo filozofskih strujanja u modernoj Indiji, još u većoj mjeri, nego što je to bila u Srednjem vijeku. Pri tome se javljaju preliminarna pitanja o tome, da li je epska radnja tek slučajno i simbolički vezana za Mahâbhâratu, ili je bit filozofije realistički zavisna od dramatske situacije; ili pitanje o religiozno-metafizičkom karakteru spoznaje, koju priopćuje bog Krišna svome sljedbeniku. Zauzimanjem stava o tim pitanjima moderni filozof određuje svoj stav prema tradiciji i prema mogućnostima vezivanja specifičnih indijskih kategorija mišljenja sa stavovima suvremenih zapadnih škola. Za ličnosti indijskih mislilaca na prijelazu između 19. i 20. stoljeća doživljaj Gîte redovno znači prijelom ili sintezu vlastitog intelektualnog stava.

Prije nego što pokušamo dati kratku sliku moderne indijske filozofije, ukoliko je skoncentrirana oko ove povijesne teme, osvrnut ćemo se na njene najslavnije srednjovjekovne tumače.

4. KLASIČNI KOMENTARI

A) ŠANKARA

Šankara (ili *Šankarâćârya,* »učitelj Š.«, kako se obično naziva) bio je najveći indijski filozofski duh poslije Gotame Buddhe. Obično se smatra, da je živio 788.—820. g., a prema nekim najnovijim istraživanjima blizu 200 godina prije. Njegov je komentar, *Gîtâ-bhâšya,* povijesno važan prvenstveno zbog toga, što je to dosad najstariji sačuvani komentar, gdje nije preskočena nijedna riječ izvornog teksta koji komentira,

tako da je ujedno i najstarija pouzdana redakcija Gîte. Šankara se poziva na neke ranije komentare, s kojima polemizira, no njihov nam tekst izvorno nije više poznat.

Kao i ostali komentatori, Šankara nastoji da Gîtu rastumači u svijetlu vlastite filozofije. Pri tome na mnogim mjestima, osobito na onima, koja smo ovdje istakli, dolazi u otvorenu opreku s tekstom Gîte.

Šankara izvodi prvenstveno iz upanišada, koje je komentirao, svoj sistem *advaita-vedânta,* ili vedântinski apsolutni monizam *(advaita* znači doslovno »ne-dvojstvo«), idealizam koji je, među ostalim, iskristalizirao onaj pojam *mâye* kao iluzornosti fenomenalnog svijeta, koji se kasnije redovno označava tim terminom. Već tu možemo ustanoviti, da se u Gîti izraz *mâyâ* javlja samo tri puta i to uglavnom kao sinonim za termin *guna,* dok je kod Šankare *mâyâ* jedan od temeljnih pojmova cijeloga filozofskog sistema. Tako je i s pojmom *avidyâ* (metafizičko neznanje o praosnovu svijeta), što je uzrok iluzije o podvojenosti subjekta i objekta. O tome smo izrazu već govorili, osobito u budizmu. U Gîti se, međutim, termin *avidyâ* uopće ne pojavljuje.[24]

Šankarina je nauka *intelektualizam,* koji postepeno, ali potpuno zabacuje osnovnu teoriju *karmana* u Gîti. Revolucionarnost Šankarina, ako se tako može nazvati stav najkontemplativnijeg idealističkog filozofa, iživljavala se u dogmatskoj borbi protiv brâhmanskog shvaćanja o žrtvi kao »djelu« u najidealnijem smislu, koje vodi k oslobođenju. Za njega je oslobođenje čista spoznaja iluzije o zbiljnosti fenomenalnog svijeta. Odnos između postojanog »svjedoka« ili apsolutnog »ja« i nepostojanog toka zbivanja, ne može biti odnos nikakve zbiljske veze ili uzročnosti, nego mora biti odnos neadekvatne nadređenosti *(adhyasa)* ili transcendentalne iluzije razuma, slično kao kod Kanta,[25] još sličnije kod Bergsona.[26]

---

[24] Usp. Dasgupta, ib., str. 479. i 499.

[25] Pozivajući se osobito na ranije stavove Schopenhauera i Deussena, Glasenapp u citiranom djelu »Kant und die Rel. des Ostens« (str. 137—41) pokušava da kritički osvijetli ovu paralelu, koja mu se čini bliža nego paralela s Buddhom (koju zastupaju osobito Franke i Neumann u Njemačkoj). Od teza, koje mu se čine srodne, spominjemo: »Šankara, koji je živio u doba Karla Velikoga, dakle 1000 godina prije Kanta, ... slaže se s Kantom u tome, da prostoru i vremenu ne priznaje najviši metafizički realitet, a predmete našeg opažanja ocjenjuje samo kao pojave. Poput Kanta pretpostavlja zajedničko postojanje empiričke realnosti i transcendentalne idealnosti«. Razlika je u Šankarinom apsolutnom idealizmu.

[26] Usp. bilj. 19., pogl. V.

Tako Šankara odbija najprije smisao žrtvenog, simboličnog djela. No kakvog smisla može za mudraca, koji je spoznao iluziju, imati djelo u realnosti? Ne pretvara li se i ovaj pojam u kontradikciju *in adjecto,* koja ga oslobađa jednim mahom svih dijalektičkih komplikacija? »Mudrac, koji nema interesa za *karman*, ne može se nazivati njegovim izvršiteljem u pravom smislu riječi, iako on prema vani i prividno može postupati posve isto kao i svaki drugi čovjek. Zato je za Šankaru osnovna teza Gîte, da se sloboda može postići samo pravilnom spoznajom, a nikako spoznajom, koja je povezana za izvršavanje dužnosti.«[27]

Kad je riječ o socijalno-moralnom poretku, Šankara ne osporava, da vršenje dužnosti može biti korisno za »neznalicu«, kojega obuzdava, no čisto neispunjanje dužnosti ne može imati zle posljedice, jer iz čiste negacije ne mogu proizaći pozitivne posljedice. Pri tome se Šankara poziva na jurističku literaturu, pa moralitet svodi na legalitet.

Najjača je strana Šankarine interpretacije možda rješenje infinitezimalnog procesa cijepanja ličnosti, u koji zapada *sâmkhya* na granicama dualizma i pluralizma. To rješenje indijski duh nije nikada mogao da shvati i usvoji kao konačno. Brahman i Îšvara, jedinstvo i mnoštvo, mogu da se shvate, u Šankarinom sistemu, kao »odraz *brahmana* u *mâyi*«, samo što tada još Îšvara zajedno sa svojim mnoštvom svijeta i svjetova potpada pod kategoriju iluzornosti. Gîtâ nasuprot tome smatra Îšvaru »najvišim bitkom, sviješću i dobrobiti«.

B) RÂMÂNUGJA

Râmânugja (11. st.), čiji je učitelj Yâmuna također obradio Gîtu u sažetu obliku, predstavlja drugu veliku struju vedântinske filozofije, umjereni ili teistički monizam *(višištâdvaita)*,[28] konzervativniji i bliži općim crtama moralne nauke u Gîti.

Razlika u interpretaciji Râmânugje i Šankare najizrazitije se očituje u strofi III, 8, Gîte, gdje se kaže, da je »djelatnost

---

[27] Dasgupta, II, 437.

[28] O ovoj školi vidi potanje podatke u poglavlju V., 4 c, u vezi s diskusijom o materijalističkim teorijama svijesti.

bolja od nedjelatnosti«. Râmânugja kaže, da je put djelatnosti bolji od puta znanja (*karma-yoga* bolja je nego *gjñâna-yoga*). Time se vraćamo na pluralitet putova ili vrsta *yoge*, koje Gîtâ opširno opisuje.

Râmânugja smatra dalje, da je Krišna kao »božansko biće sam izjavio da je različitost ličnog svojstva (*âtmana*), kako od boga tako i od *âtmana* koji je svojstven drugim ličnostima, najviša realnost«. Približavanje se monizmu i ideji neutralnog *brahmana* kao vrhovnog principa osjeća na mjestima gdje Râmânugja ističe da su »sva bića, počevši od bogova, pa do nepokretnih stvari izmiješana s neinteligentnom materijom«.[29] Slijedeća bi slika trebalo da produbi taj »kvalificirani« (*viši-šta*) odnos prema problemu monizma: »Sva inteligentna bića i neinteligentne stvari, i u stanju uzroka i u stanju posljedice, koje sačinjavaju moju tjelesnost, jesu kao dragulji nanizani na vrpcu, koja je obješena na mene, a moje je biće u *âtmanu*.«[30]

C) MADHVA

Madhva (13. st.) u svojoj »Gîtâ-bhâšya« zastupa stanovište višnuitskog monoteizma, dualizma i *bhakti-yoge*, ili religije ljubavi prema bogu, koja prevladava u hinduizmu toga vremena. Njegov je komentar karakterističan zbog opširnog pobijanja Šankarinog stanovišta, osobito njegove nauke o *mâyi*.

U duhu ovih osnovnih struja, a također i sa stanovišta religije, koja okrutnog boga Šivu smatra vrhovnim božanstvom, pisani su neprekidno novi komentari Gîte. Ti su komentari velik dio književnog stvaranja u Indiji do kraja »srednjeg vijeka«, koji završava zamiranjem i zakočenjem dogmatskih ideja u 17. stoljeću. Nakon izvjesnog kulturnog zastoja i preorijentiranja u vezi s velikim političkim promjenama, moderna indijska filozofija pod utjecajem Zapada, osobito engleskog pozitivizma, počinje u 19. st. tražiti svoj novi originalni izraz u renesansi ideja vedânte i Gîte.

---

[29] Bhâšya (komentar Gîte), 13,2.

[30] Ib., 7, 7.

5. MODERNI KOMENTARI

A) RAM MOHUM ROY

Preporod je indijske misli, književnosti i književnog jezika u duhu novoga vremena vezan za ime *Ram Mohum Roy* (1774—1833). Zahvaljujući njemu, jezik je pokrajine Bengal postao prvim i najznačajnijim modernim književnim jezikom u Indiji. On je prvi preveo upanišade na engleski jezik, a isto tako počeo s prevođenjem vedântinske osnovne književnosti na suvremene indijske jezike, u duhu svoje opće prosvjetiteljske djelatnosti. Usprkos snažnom engleskom utjecaju, s Royem se budi i svijest modernog indijskog intelektualca o univerzalnoj misiji nacionalne kulturne baštine, ideja o sintezi vedântinskog metafizičkog monizma s prosvjetiteljskim racionalizmom moderne Evrope. Uz njegovo je ime vezan pokret *Brâhma Samâgj*, koji je na vjerskoj osnovi prvi počeo širiti tu ideju »unitarizma«, a čiju je tradiciju nakon Roya među ostalima u Bengalu njegovala osobito obitelj uglednih intelektualaca i umjetnika *Tagore*.

Svoju književnu karijeru počeo je Ram Mohum Roy u šesnaestoj godini, napadom na »idolatriju« hinduističkog politeizma. Tada je još bio pod utjecajem islamske nauke i perzijskih i arapskih studija, koje su bile osnov njegove naobrazbe, iako je bio iz brâhmanske porodice. Na drugom mjestu dolazi studij sanskrita u Benaresu. Nakon toga je putovao u Tibet, gdje je studirao budizam, a zatim se vratio kući i počeo da uči engleski jezik i književnost. O stilu njegovih kasnijih engleskih spisa rekao je filozof Jeremy Bentham, da žali što James Mill nije umio da piše stilom, koji bi bio na istoj visini.[31]

Kod Roya su istaknuta još dva tipična stava neohinduizma:

a) Primjena metoda protestantske kritike Biblije.

b) Uvjerenje, da nije povijesna starost ni nepovredivost vjerske tradicije mjerilo vrijednosti djela, koja Hindusi smatraju svetima, nego je to mjerilo isključivo u aktualnosti i univerzalnosti nauke.

---

[31] R. W. Frazer: *A Literary History of India*, London, 1898., str. 391.

Iz ovih vremena potječe i opće uvjerenje kasnijih neohinduističkih mistika i racionalista o »božanskom autoritetu Krista«, o kojem je Roy govorio, iako su se svi kršćanski misionari brzo odrekli njegovih unitarističkih ideja i proglasili ih šizmom. Roy pri tome nije mogao shvatiti, kako kršćanski učitelji ne mogu da uvide »klice vječne istine« u upanišadama i vedânti, za razliku od Veda i Purâna, čiji je autoritet i on sam odbacivao kao isprazan. Smatrao je, da je obnova kršćanstva moguća jedino u Indiji, na osnovu onih istih vedântinsko-monističkih pretpostavki, na kojima je nekada cvjetala nauka Origena i Synesiusa.

Neohinduizam se Ram Mohum Roya uspio brzo rehabilitirati u Evropi, a osobito u Engleskoj, zbog praktičnih prednosti pokreta Brâhma Samâgj kao osnove za kulturnu saradnju. U tome je smislu najveću zaslugu stekao oxfordski profesor Max Müller u drugoj polovici prošlog stoljeća. Isti utjecaji zrcale se i u djelu Schopenhauerova sljedbenika P. Deussena, prvog velikog evropskog povijesničara indijske filozofije.

B) ŠRI RÂMAKRIŠNA

S indijskog stanovišta procvat neohinduističkog univerzalizma poprima nešto drukčiji izgled. U ulozi, koju je Debendra Nâth Tagore imao u Royevu Brâhma Samâgju, bio je i osnov nesuglasnosti koja nikada nije prevladana između njegovog sina, pjesnika Rabindranatha, i oslobodilačkog pokreta Mahatme Gandhia.[32]

Idealni i danas već legendarni začetnik neohinduističkog preporoda za Indijce je *Šri Râmakrišna* nazvat *Parahamsa* ili »mistični labud« (1836—1886), čiju je nauku propovijedao svijetu početkom ovog stoljeća učenik *Swâmi Vivekânanda,* a najznačajniji im je poštovalac i biograf u Evropi bio obadvojici Romain Rolland.[33]

Zaslugom su Ram Mohum Roya otvorili Englezi 1816. prvi *Hindu College* u Kalkuti. Nešto kasnije izabrao je i Šri Râmakrišna, također Bengalac, sjedište svoga pustinjačkog života u blizini istog grada. Evo kako učenik Vivekânanda opisuje ovaj odnos:

---

[32] Tome odnosu osobito mnogo pažnje posvećuje Romain Rolland u svojoj knjizi o Mahatmi Gandhiju (Pariz, 1924, 3. izd.).

[33] *La Vie de Râmakrishna* i *La Vie de Vivekânanda*, Paris, 1930.

»Râmakrišna se nastanio blizu Kalkute, glavnog grada Indije, najvažnijeg sveučilišnog grada naše zemlje, odakle se svake godine razilaze stotine skeptika i materijalista. Pa ipak su mnogi od tih univerzitetlija, od tih skeptika, od tih agnostika, dolazili da ga slušaju. Ja sam čuo o tom čovjeku, pa sam otišao da ga čujem. Izgledao je posve obično, na njemu nije bilo ničega upadnog. Izražavao se najjednostavnijim jezikom.«

Pa ipak je, prema riječima učenika, njegova pustinjačka koliba bila opsjednuta mnoštvom ljudi, kojima je propovijedao po dvadeset sati na dan.

Njegova se nauka dade izraziti posve kratko, riječima, kojima se može definirati i vjerska osnova Royeve, Gandhijeve ili Aurobindove nauke:

»Božanska utjelovljenja — Krišna, Buddha, Isus — za Boga su ono što su valovi za ocean.«

U nauci Ram Mohum Roya, Bhagavad-Gîtâ još ne zauzima istaknuto mjesto. Njegov se idealistički racionalizam usredotočio u nauci o *âtmanu* ranih upanišada. Kod Râmakrišne nema takvih prepreka, ali stavljanje naglaska na Gîtu nalazimo tek kod Vivekânande, koji životopis svoga učitelja počinje citatom iz Gîte:

> »Kadgod u svijetu pravda počinje da iščezava,
> a nepravda glavu diže, ja se tada preporađam.« (IV, 7)

C) BANKIM ĆANDRA ĆATTERGJI

Bankim Ćandra Ćattergji **(1838—1894)** bio je prvi laureat sveučilišta u Kalkuti. Po opsegu svojih povijesnih romana iz indijskog života i povijesti, nazvan je bengalskim Walter Scottom. Filozofski je bio pod snažnim utjecajem J. S. Milla i pozitivizma, kao i cijela intelektualna generacija krajem 19. stoljeća. U svojim studijama o Gîti s pedagoškog stanovišta dolazi do zaključka, koji je tipičan za njegovu generaciju u pogledu odnosa prema socijalnoj funkciji religije, kad kaže za Krišnu: »Bio bog ili ne, ja ga obožavam.«

Racionalistički i pozitivistički utjecaj sa Zapada natjerao je indijske intelektualce 19. stoljeća na negaciju vjerskih stavova Srednjega vijeka, čije je utjelovljenje u prvom redu religija i književnost Purâna. Dok je Roy tražio čistu apstraktnu istinu u izvorima upanišada, pozitivizam slijedećeg pokoljenja ogleda

se u prosvjetiteljskom idealu za koji prirodno nalazi težište u Gîti, čija je izvorna povijesna misija bila, da uravnoteži pokolebani društveni poredak i da kao »peta Veda« postane Sveto pismo za široke slojeve. *Avatâr* ili božanstvo koje se uvijek ponovno utjelovljuje u spomenutom smislu, na prekretnicama svemirskog ili povijesnog zbivanja, ima tri zadatka prema riječima Krišne u Gîti: pomoći dobrima, uništiti zlo i obraniti pravdu *(dharma)*. Ovaj je posljednji zadatak za Bankima osnovni. On ga tumači kao zadatak prosvjećivanja naroda. Osnovno je sredstvo prosvjećivanja primjer, uzor, ideal ljudskoga lika. Prirodno je, da na taj ideal neuk čovjek gleda kao na svetinju i božanstvo. Takav simbolički karakter *avatâra* kao učitelja Bankim smatra da može spojiti s principima zapadnog pozitivizma i na taj način održati moralni ugled Gîte. Nauku o žrtvi i o kastama Bankim pokušava da preradi u smislu etičkog altruizma. Od tri puta *yoge*, koja Gîtâ naučava — put djela, put spoznaje i put ljubavi — Bankim izabire prvi. Izvršenje vlastite dužnosti, o kojoj govori Gîtâ, prijegor i samozataja u tom izvršenju u službi interesa zajednice, to je žrtva, koju Krišna traži od svoga sljedbenika.

D) BAL GANGÂDHAR TILAK

Odavde je kratak put do političke ideologije, koju u slijedećoj generaciji iz Gîte izvodi *Bal Gangâdhar Tilak* (1856—1920). Dok je Bankim kao prosvjetitelj stavljao težište na treći zadatak *avatâra*, Tilak se odlučno opredjeljuje za drugi zadatak vođe i učitelja naroda: uništiti zlo. — Tilakova povijesna istraživanja o Gîti imala su znatnu naučnu vrijednost.

Tilak je do svoje smrti bio vođa oslobodilačkog pokreta Indije. Poslije njegove smrti preuzima vodstvo Gandhi, ideolog oprečan Tilakovim shvaćanjima i metodama. Tilak je bio za put moderne beskompromisne revolucije protiv engleske okupacije. — »Kako bi se razvijali događaji, da Tilak nije iznenadno umro u augustu 1920?« To je pitanje zabrinjavalo borce i prijatelje Indije u doba, kad se činilo, da je pokret nacionalnog otpora bio na vrhuncu. Čovjek duboke azijske kulture i širokog duha, »Tilak je posjedovao vlast nad vanjskim snagama, kao što je Gandi posjedovao vlast nad unutarnjima.« — Gandhi je rado prepuštao Tilaku rukovođenje masama, jer sam nikada nije bio uvjeren u prevlast snaga fizičke većine.

Tilak je, nasuprot Gandhiju, isticao, da »politika nije za svece«. Bio je spreman, »da i istinu žrtvuje za slobodu svoje zemlje«. Nasuprot toj izjavi, Gandhi je, »prisiljen da se izjasni, rekao da bi on žrtvovao slobodu istini«.[34]

E) MOHANDAS KARAMĆAD GANDHI

Mohandas Karamćad Gandhi (1869—1948) osjetio je u tim prilikama potrebu, da ovoj krajnjoj realističkoj interpretaciji Gîte, koja se rasplamsala u narodu, suprotstavi svoju simbolićku verziju. Toga se zadatka latio u zatvoru 1927. U biti, Gandhi je bio manje duh učenjaka i nosilac klasičnih ideja indijske kulture nego Tilak. U Gandhiju je, kako smo već u prijašnjim poglavljima isticali, pobijedio duh *sannyâsina*, asketa, buntovnika. Kolikogod je dubok i tipičan za njegovu generaciju bio Gandhijev doživljaj Gîte, on nije nikada dotjecao, da postane potpuni izraz njegova duha. Gîtu je Gandhi upoznao prvi puta u Engleskoj 1888. na inicijativu engleskih prijatelja, a ne iz vlastite pobude. Prva je obrada ove teme napisana na njegovom materinskom gudarati jeziku. Ono što je za Bankima bio Krišna iz Gîte, to je u biti za Gandhija bio Tolstoj iz Jasne Poljane, čijim se »skromnim i odanim poštovaocem« priznavao još 1921. g.[35] Početkom devedesetih godina, kad je pristupio indijskom nacionalnom pokretu, Gandhi je već bio pod dubokim utjecajem Tolstojevih ideja. Tolstojevo kršćanstvo daje osnovnu smjernicu Gandhijevu tumačenju Gîte. Ideja pasivne rezistencije rodila se, prema njegovim riječima 1093., iz doživljaja Kristove »Propovijedi na gori«: »Već sam ranije poznavao „Bhagavad-Gîtu" i divio joj se, ali sam u „Novom zavjetu" spoznao značenje pasivnog otpora ... „Bhagavad-Gîtâ" je pojačala taj utisak, a Tolstojevo djelo „Carstvo je božje u vama" dalo mu je konačni oblik.«[36]

Gîtu je Gandhi smatrao »rječnikom ispravnog ponašanja«. Pritom mu je bilo jasno, da ona sama po sebi nije neposredno primjenjivo djelo praktične filozofije, nego da je u tu svrhu treba tek obraditi. Gîtâ daje principe, govorio je, a primjenu moramo naći sami. Pri tome je kao gjain i kršćanin trajno

---

[34] R. Rolland, o. c., (citirano prema njemačkom prijevodu, Zürich, 1923), str. 23.
[35] Ib., str. 30. — Usp. Milan I. Markovitch: *Tolstoi et Gandhi*, Paris, 1928.
[36] Ib.

nailazio na teškoće, koje je pod svaku cijenu želio da prebrodi, svijestan značaja Gîte u duhu naroda.

Izvan toga bi se okvira Gandijeva etika mogla definirati u jednom njegovom kratkom gjainskom komentaru kršćanskoj nauci: »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe! — Tvoj je bližnji svako živo biće.«

Iako je bio zainteresiran samo za moralnu djelatnost, ipak se razlikovao od Tilaka i drugih po tome, što u tumačenju Gîte nije stavljao naglasak na djelatnost samu, nego na njenu nesebičnost. Prvi Gandhijev članak o Gîti nosi naslov »Anasakti-yoga«, ili nauka o nevezanosti interesom. Konačno izdanje svih Gandhijevih tumačenja Gîte priredio je *Mahadev Desai* 1946. pod naslovom »Evanđelje nesebičnog djela«.

U tako slobodnom tumačenju Gîte, Gandhi ne samo da to djelo ne smatra povijesnim nego simboličnim, nego ne priznaje ni »Mahâbhâratu« za djelo nastalo iz povijesnih pobuda i izvora, pa i nju u cjelini tumači kao »povijest duše«. Osnovni moralni problem Argjune određuje ovako: Ljudska je ličnost bojno polje. Ipak, potreba borbe nije uvijek samo alegorična. Najpozitivnija pouka, koju je Gandhi preuzeo iz Gîte, možda je njegov stav osude kukavičluka:

»Gdje preostaje samo izbor između kukavičluka i nasilja, ja savjetujem nasilje ... Ja sam odlučan da mirne duše umrem radije nego da ubijam. No, tko nema te odvažnosti, bolje mu je da se vježba u vještini da ubija i da bude ubijen, nego da sramotno bježi pred opasnosti. Jer, tko bježi, počinja nasilje u mislima; bježi zato jer nema smjelosti, da ubijajući i sam bude ubijen.«

U takvu je subjektivnom slučaju ubijanje manje zlo, no taj se princip ne smije generalizirati. Po mišljenju Gandhija niti »Mahâbhârata« ne opravdava rat u principu.

U drugom odlučnom pitanju za tumačenje Gîte, o ličnosti *avatâra,* utjelovljenog boga Krišne, Gandhi jednako odbija ortodoksni stav, kao i pozitivističku sklonost Bankima, da Krišnu shvati kao povijesnu ličnost, koja je postala uzor. Slika savršenstva za Gandhija može biti samo imaginarni ideal. Ona se ne može utjeloviti. »Bog nije osoba nego vječni princip« *(dharma),* rekao je jednom prilikom R. Rollandu. »Bog je ideja i zakon.«

Ostvariti ideal *avatâra* znači ostvariti samoga sebe u smislu apsolutnog *âtmana.* Iz ove postavke, koju je najjasnije formu-

lirao Šri Aurobindo Ghose, kako ćemo vidjeti, razvija se specifičnost indijske filozofije 20. stoljeća kao filozofije života, a razvija se i specifična terminologija te filozofije.

Gandhijeva nauka o nesebičnosti polazi s jedne strane od principa Gîte o nevezanosti djelom, no ona se ne pomiruje sa Šankarinim principom intelektualne nezainteresiranosti. Gandhi priznaje i *bhakti-yogu* ili put ljubavi u altruizmu i odbija ravnodušnost prema plodovima djela. Njih treba i žnjeti, ali ne iz egoističkih pobuda.

Pojam je žrtve i za Gandhija istovetan s pojmom služenja. »Žrtva je djelo za tuđe dobro.« Iako ne vjeruje u rasnu i kastinsku superiornost, Gandhi osjeća potrebu, da nađe etičku interpretaciju i kastinskom pojmu »vlastite dužnosti«, od kojeg polazi Gîtâ. Kaste mogu da postoje kao nasljedne profesionalne grupe. Takav stav koristi njegovoj težnji da održi zemljoradnički autarhični poredak u Indiji. Pojam »vlastite dužnosti« *(svadharma)* uzima zato za osnov pojma *svadeši* ili pripadništva i služenja vlastitoj zemlji. Gandhi je bio ogorčeni neprijatelj industrijalizacije kao i Tolstoj i shvatio je marksističke teorije jedino s negativne i pesimističke strane. Tu je bila jedna od osnovnih razlika između njega i Tilaka u odnosu prema ruskoj revoluciji.[37]

U niz praktičnih političkih parola, koje je Gandhi izvodio iz Gîte, ne možemo ulaziti. One su proizlazile iz ovih osnovnih crta.

Gandhi je bio mnogo bliži sljedbenicima Râmakrišne nego kulturnom pokretu Rabindranatha Tagore. Poput Râmakrišninih pristaša i on je osnovao svoj *ašram*, središte pokreta i školu u Ahmedabadu, gdje je vladao duh asketske discipline. U *ašramu* se svaki dan recitiralo i tumačilo po jedno poglavlje Gîte. Sam je Gandhi znao preko polovicu djela napamet.

F) RABINDRANATH TAGORE

Rabindranath Tagore (1861—1941) vjerovao je u univerzalnu misiju indijske kulturne baštine u drugom smislu. Nauka je tog velikog bengalskog pjesnika, mislioca i pedagoga

[37] Ib., 24. — Marković (o. c.) opširno se osvrće na zaključke i usporedbe iz knjige R. Fülöpe Millera: *Lenin und Gandhi*, koja je u to doba bila vrlo aktualna.

prožeta prvenstveno idejom estetske harmonije. Vrhovna je ideja njegovog vedântizma *sać-ćid-ânanda,* apsolutni bitak, svijest i sreća. »Osnovni je ton nauke upanišada: „Život je neizmjeran".« Tako je pisao u uvodu svome filozofskom djelu »Sâdhanâ«. — *Sâdhanâ,* kako smo već rekli, znači disciplinu praktičnog uma, pročišćenu od ideja asketskog tlapljenja *(tapas),* neutralnu prema raznim specifičnim metodama *yoge* ili *dhyâne. Sâdhanâ* je za R. Tagoru »ostvarenje života« u najoplemenjenijem smislu spomenutog vedântinskog ideala. Zbog te težnje za harmonijom i za univerzalnošću, a i zbog obiteljskih tradicija bliskih Brâhma Samâgju, Tagore nije nikada bio sklon, da Gîtu ili bilo koje drugo klasično djelo izdiže iznad ostalih. Njegove su interpretacije Gîte prigodne i kratke, a uklapaju se bez nasilja u njegovu životnu filozofiju. Niti kad se poziva na nauku upanišada, što je mnogo češće, nema većih pretenzija.

Refleksije se o Gîti odnose najčešće na problem nesebične djelatnosti, koju pjesnik shvaća sa stanovišta *bhakti-yoge:*

»Gîtâ nas uči da radimo nezainteresirano, napuštajući želju za plodovima. Mnogi, koji gledaju izvana, zaključuju iz te nauke, da se shvaćanje svijeta kao nerealnosti nalazi u korijenu takozvane nezainteresiranosti, koja se propovijeda u Indiji. Istina je obrnuta. Čovjek, koji teži za vlastitim uveličanjem, podcjenjuje sve ostalo. U usporedbi s njim samim, čitav ostali svijet postaje nestvaran. Zato, da bi postao potpuno svijestan realnosti svega, čovjek treba da se oslobodi spona ličnih želja. Kroz tu disciplinu treba da prođemo, da bismo se pripremili za svoje društvene dužnosti.«[38]

»U savršenstvu ljubavi nalazimo oslobođenje od nas samih. Samo ono, što činimo iz ljubavi, činimo slobodno, ma koliko patnje iz toga proizašlo... To je smisao nauke o nezainteresiranoj djelatnosti u Gîti. — Gîtâ kaže, da moramo biti djelotvorni, jer samo u djelatnosti možemo da ispoljimo svoju prirodu. No to ispoljenje nije savršeno, dok naše djelo nije slobodno.«[39]

---

[38] *Sâdhanâ,* str. 44. (Tauchnitz ed. 1921)
[39] Id., 131—2.

G) AUROBINDO GHOSE

Sve dosad navedene ideje neohinduističkog preporoda na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće i njihove veze sa Bhagavad-Gîtom, nalaze svoj najpotpuniji i najadekvatniji izraz u filozofskom djelu *Aurobinda Ghose* (umro 1950). Romain Rolland, biograf velikih likova novog hinduizma, smatrao ga je »najvećim misliocem suvremene Indije«. Odgojen u engleskom duhu, daleko od svake indijske tradicije, kao student u Cambridgeu približuje se revolucionarnom indijskom pokretu i vraća se u domovinu, u Kalkutu, da propovijeda oslobođenje putem nasilja. Tada je tek počeo da uči jezik i kulturnu povijest svoje zemlje. Uskoro je bio uhapšen kao revolucionar. U zatvoru se počinje vježbati u disciplini *yoga,* da bi ojačao svoju duševnu snagu za daljnju revolucionarnu borbu. Rezultat je tih vježbi bio suprotan prvobitnoj namjeri. Aurobindo se u mističnom zanosu obraća traženju »vječne i univerzalne istine« *(sanâtana-dharma),* smatra, da se Indijac mora boriti za slobodu zbog univerzalne misije svoje duhovne kulture, zbog svijeta, a ne zbog sebe samoga. Pred opasnošću se daljnjih progona sklonio 1910. u francusku koloniju Pondichéry, gdje je ostao do smrti, baveći se filozofskim meditacijama, čiji su glavni izraz dvije knjige »Eseja o Gîti«.

Indijci su od ranog Srednjeg vijeka tražili u Gîti opravdanje i podlogu za najproturječnije sisteme. U Aurobindovo su doba evropski učenjaci bili zahvaćeni naivnim pozitivističkim traženjem apsolutnog izvornog oblika i smisla Gîte i ostalih tekstova u matematskom prostoru i vremenu njihova nastanka. Svaka je suvremena ili samo psihologistička asocijacija misli bila svetogrđe, na svakom koraku razotkrivane su u povijesnim slojevima tekstova »interpolacije«. Iz ljubavi za čišćenjem tih interpolacija, zapadni su učenjaci iznalazili unutarnje proturječnosti i tamo gdje zdrav razum ne može da vidi ništa drugo nego po koju riječ sumnjivog povijesnog porijekla. Možda nitko u povijesti nije uspio da dade toliko zaokružen, neusiljen i ozbiljan prikaz idejnog redoslijeda i povijesnog smisla Bhagavad-Gîte kao Śrî Aurobindo.

Iako je u svojim ranim spisima, među kojima se ističe »Ideal ljudskog jedinstva«, polazio od Comteova pozitivizma i smatrao da je čovječanstvo božanstvo, te je pokušavao da sjedini vedântinsku metafiziku svjetske duše s praktičnim

idealima socijalizma, njegov se pozitivizam *nije mogao* izroditi u akademsku fikciju o mogućoj interpretaciji »autentičnog« smisla Gîte. Uvijek je ostao svijestan, da svaki Indijac traži u Gîti ono, što mu može biti od pomoći, što je u njoj blisko životu, a budući da se takvi motivi uvijek ponovno nalaze, znači da Gîtâ ima snagu, koja može i suvremenog čovjeka sačuvati od zastranjivanja u metafizičkim teorijama. Tu je trajnu izvornu snagu Gîte nastojao Aurobindo naći i slijediti na što nezainteresiraniji način. Iako je u radnji Gîte malo toga uvjetovano prostorno i vremenski, Aurobindo je pazio da ne falsificira osnovni Argjunin problem ni idealiziranjem, ni mitologiziranjem situacije.

Te ideje iznosi Aurobindo u svome uvodnom eseju (1921 g.), iz kojeg je dio uključen u našu Hrestomatiju.

Iz uvjerenja, da istinu u nekom djelu ili nekoj nauci možemo shvatiti samo onoliko, koliko smo sposobni da živimo u njenom duhu, a da je izvan toga nemamo pravo falsificirati, razvila se cijela Aurobindova univerzalistička filozofija života.

Već se kod Roya i pozitivista 19. st. vidi težnja, da se pod svaku cijenu očuvaju filozofski osnovi indijske kulture. Tako se razvija misionarska svijest o doprinosu indijske ideje univerzalizma, za koju Indijac u modernoj zapadnoj filozofiji ne nalazi protuvrijednost, koja bi mogla da ga zadovolji. U toj se misionarskoj težnji za sintezom istočne i zapadne kulture tada iživljava znatan dio nacionalnih i socijalnih težnji Indije za samoodržanjem, slobodom i ravnopravnošću. Samosvijest moderne Indije izražava se tu u idealističkom povjerenju u istinu.

Aurobindo polazi od evidencije o jednoj vječnoj istini, koja je izvor svih drugih istina u riznici životnih izražaja. Usprkos površinskim suprotnostima svi su ti izražaji samo povijesni oblici implicitnog smisla ishodišne idealne istine. Ukoliko je spoznaja vezana za *izražaj*, a to znači za implicitni smisao *(»connotation«)*, ona je nužno relativna. Kao *doživljaj*, oplemenjen i omogućen disciplinom praktičnog uma *(yoga, dhyâna)* istina je dublja od izražaja. U doživljaju evidencije moguće je transcendiranje granica i suprotnosti implicitnog smisla i zahvaćanje istine u njenom apsolutnom neizražajnom bitku, onkraj subjektivno-objektivnog, pa prema tome i racionalnog logičkog rascjepa.

Na taj je način Aurobindo izrazio zajedničku osnovu svih indijskih religiozno-filozofskih sistema i ideja od Yâgjñavalkye do Gandhija i našao formulaciju za stavove, s kojima se i danas susrećemo na svakom koraku, kad je riječ o najširim pojavama indijske kulture.

Aurobindovi stavovi primijenjeni na filozofiju povijesti vode nužno do ponovnog sinkretizma. Sam se Aurobindo nije upuštao u tu razradu, nego ju je prepustio epigonima. On je ostao apstraktan i zatvoren u intelektualnom i moralnom svijetu upanišada, Gîte i *yoge*, propovijedajući iz prikrajka (u Pondichéryju) neposrednost života i njegov identitet s apsolutnom istinom.

Osnovnu nauku Gîte o kastama i šâstrama (svetim knjigama) Aurobidno shvaća u apstraktnom i prenesenom smislu. Šâstra je izražajni oblik ljudskog socijalnog poretka (*»arrangement of truth«)*, pa je ne smijemo shvaćati dogmatski. Kaste su povijesni simbol za konkretne oblike općeg zakona.

U isticanju neohinduističkog liberalizma i individualizma, upozoravalo se, osobito kod Aurobinda, s jedne strane na srodnosti evropske historicističke filozofije, a s druge strane na Nietzscheov princip: »Sei wer du bist!« (»Budi tko jesi!«).[40]

H) SARVEPALLI RADHAKRISHNAN

Sarvepalli Radhakrishnan, dugogodišnji profesor indijske filozofije u Oxfordu i Kalkuti, sada potpredsjednik Republike Indije, odlikuje se smislom za formuliranje povijesnih pojava iz perspektive opće indijske filozofije života. Njegova smo gledišta te vrste već češće citirali. Sa svojim prethodnicima ima zajedničke crte univerzalizma i liberalizma, a u personalizmu nalazi rješenje problema individualizma i kolektivizma, slobode i determinizma, racionalizma i iracionalizma. Prema religioznom problemu Gîte zauzima stav etičkog tumačenja, a u moralnom problemu Argjune uzima u obzir i realni i idealni simbolički smisao.

»Argjuna je tip pojedinca u borbi, koji osjeća teret i misterij svijeta. U sebi samome još nije izgradio snažno duhovno središte, iz kojega može spoznati ne samo nerealnost svojih

---

[40] Usp. P. Hacker: *Moderne Bhagavadgîtâkommentare* u »Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft« (ZDMG 150, 1955, 2, 56 i. d.).

vlastitih želja i strasti, nego i pravo stanje u svijetu koji mu se suprotstavlja... Bojno polje Kurukšetra simbolizira duševni život... Put napretka vodi kroz patnju i samoodricanje... Prvo poglavlje pokazuje velik uvid u ljudsko srce, njegove suprotnosti i motive... Misija Gîte je univerzalna po svome opsegu. Ona se ne obraća nekoj sekti, ne uspostavlja školu, nego otvara put svim vjetrovima.«[41]

»Autor Gîte smatra, da se čovjek nije mogao razviti u tom pravcu, da pretpostavlja logiku. Zato je autor Gîte pošao od upanišada, povukao je njihove religijske zaključke, te ih galvanizirao u životni sistem, povezujući ih s popularnom mitologijom i maštom naroda... Gîtâ se nalazi na sredini između filozofskog sistema i pjesničke inspiracije.«

»Gîtâ je dobila svoj izraz u razdoblju etičke religije, pa tako odgovara osjećajima svoga vremena.«

»Čovjek treba da teži za integralnim duhovnim životom... Ljudska djelatnost nije rascjepkana... Gîtâ priznaje, da razni ljudi dolaze do duhovnog uvida na razne načine, neki krizama moralnog života, neki intelektualnim sumnjama, a neki iz čuvstvene težnje za savršenstvom.«

I) SURENDRANATH DASGUPTA

Surendranath Dasgupta, profesor u Cambridgeu i Kalkuti, predstavlja generaciju Radhakrishnana, od kojega se razlikuje po tome, što s područja povijesti filozofije ne prelazi na područje filozofije povijesti. Čitavo je njegovo životno djelo posvećeno istraživanju i provjeravanju povijesnih podloga indijske filozofije. Ocjenjujući Dasguptu kao najznatnijeg povjesničara indijske filozofije uopće, ne možemo njegov značaj shvatiti samo na osnovu mjerila uobičajenih u istraživalačkom radu evropske povijesti filozofije. Nauka i sistematizacija indijskih škola, osobito u Srednjem vijeku, u razdoblju, koje se sve više smatra užim područjem razrade i borbe indijskih filozofskih ideja, na koje ćemo se ovdje moći osvrnuti tek u zaključnom poglavlju — sve je to još velikim dijelom neistraženo. Pisanje povijesti indijske filozofije u tom smislu smatra se danas više nego pred nekoliko decenija problemom budu-

---

[41] Ovi su citati iz prve knjige Povijesti ind. filozofije, str. 520—556.

čnosti. S obzirom na spoznaju o važnosti nedovoljno istraženih područja Dasguptino je životno djelo tu od temeljne važnosti. No i u bolje poznatim klasičnim temama Dasgupta se ne orijentira toliko prema teorijskoj rekonstrukciji sistema koliko prema dokumentarnoj analizi pojmova i vanjskih utjecaja.

Te se kvalitete naučnog rada očituju na uzoran način u poglavlju o Gîti.[42] Kratki pregled redoslijeda problema, koje Dasgupta obrađuje, može nam ovdje poslužiti kao rekapitulacija cijele problematike ove najranije pojave filozofskog sinkretizma u Indiji.

Dasgupta polazi od Šankare kao autora najstarije povijesne redakcije teksta i komentara. Sa Šankarinim komentatorskim stavom, kako smo već vidjeli, nije se moguće složiti. Dalje prelazi na kratki prikaz komentara Yâmune i Râmânugje i kasnijih komentara u okviru raznih sekti. Središnji povijesni problem jest utvrđivanje mogućih utjecaja raznih škola.

Yoga kao tehnika redukcije psihičkih stanja, u smislu sistema koji se pripisuje Patańgjaliju, morala je biti potpuno nepoznata autoru Gîte. Taj je sistem *yoga* ekstremističan za razliku od stava Gîte. Riječ *yoga* nije, međutim, ni jezično jednoznačna. No, pojam *yoge* u Gîti razlikuje se znatno i od *yoga* nauke u upanišadama, koje smo u vezi s Gîtom spomenuli.

Gîtâ pretpostavlja identitet *yoge* i *sâmkhye*. Dualizam klasičnog *sâmkhya* sistema pri tome ne dolazi uopće do izražaja. Analiza tehničke terminologije *sâmkhye* daje, međutim, pozitivnije rezultate.

Specifične crte budističkog utjecaja na Patańgjalijevu *yogu* nisu u Gîti uopće uočene.

U pogledu je odnosa prema ritualnim dužnostima žrtvovanja jasno, da su skolastičke teorije kasnijeg datuma. U Gîti moramo računati s vedskim osnovama tog odnosa. Gîtâ propovijeda jednako unutrašnje pročišćenje *(yoga)* kao i pročišćenje putem prinošenja žrtava.

S budizmom je Gîti zajednička središnja ideja kontrole osjetnosti i isticanja značaja djela. Iako je naglašena subjektivnost morala, odnos je prema socijalnoj dužnosti bitno različit. Usporedba s Dhammapadom pokazuje, da je u ovom posljednjem djelu metoda kontrole osjetnosti znatno izdiferenciranija.

---

[42] U drugoj knjizi citirane povijesti, str. 437—552.

S druge strane u Gîti ne nalazimo pesimističku crtu Buddhine nauke o bolu.

Dasguptin je zaključak, da je Gîtâ »nezavisna od etike apsolutističkih i metafizičkih sistema.«[43]. Sve to govori u prilog shvaćanju, »da u Gîti ne samo da nema ništa budističkoga, nego isto tako ništa iz konačne *sâmkhya* filozofije ni iz *yoge* Patańgjalijevih „Yoga-sûtra“, ... te da je Gîta u svojoj općoj strukturi predbudistička.«[44] — Pritom treba računati s teorijom o naknadnim interpolacijama u tekstu.

Jedan je od važnih razloga za drukčija gledišta bio teizam Gîte. Evropski su autori na osnovu te crte odmah pokušali da iznesu hipotezu o kršćanskom utjecaju. *Tilak* je krajem prošlog stoljeća iznio dokumentaciju o tome, da stara Bhâgavata sekta, koja obožava Nârâyanu i njegovog božanskog učitelja Krišnu, potječe iz vremena mnogo ranijeg od nastanka gjainizma u 8. st. pr. n. e. S tim su se dokazima suglasili početkom ovog stoljeća mnogi ugledni evropski učenjaci.

Prema Dasguptinu zaključku, Gîtâ u odnosu prema školama *sâmkhya* i *vedânta* »predstavlja stariji sistem, gdje su gledišta starije *sâmkhya* škole bila izmiješana s vedântinskim idejama različitim od *vedânte* u Šankarinom smislu... Gîtâ može biti djelo Bhâgavata škole napisano mnogo prije redakcije Mahâbhârate.«[45] Prilikom uključivanja u epos, Gîtâ je možda bila dopunjena interpolacijama.

Poteškoća je ovog gledišta za zapadne učenjake u nemogućnosti, da se pomoću hipoteze o interpolaciji dođe do ozbiljnijih naučnih dokaza.

---

[43] Id., 514.
[44] Id., 549.
[45] Id., 550—552.

VII. PREGLED SKOLASTIČKIH SISTEMA

1. OPĆI OKVIR

U ocjeni djela Dasgupte, a i u prijašnjim poglavljima, isticali smo, da izdiferenciranu filozofsku problematiku indijskih škola nalazimo tek početkom naše ere. U poglavlju o Gîti pokušali smo da pokažemo na primjeru, kako se razlučivanje škola zbivalo u toku od barem pet stotina godina na prijelazu iz arhajskog u klasično doba. Ni u vremenskom pogledu, a ni u pogledu bivstvene razrađenosti i zrelosti sistema, ne možemo postavljati opća pravila ni granice. Kronološki može biti opravdana sumnja, rođena iz mediteranskog pojma historičnosti, da treba podvrći naučnoj revizi tradicionalna indijska shvaćanja o starosti osnovnih smjerova njihove duhovne kulture. Neposredno jasan ostaje ipak utisak, da su određene arhajske formulacije u sistemima izrasle iz dubina kulturne tradicije, koje se ne daju svesti na komparativne razmake od nekoliko stoljeća. Kritičnije od redukcije na naša vlastita mjerila jest pitanje, koliko se historiografski problemi ovdje uopće daju rješavati.

U ovom se prikazu moramo zadovoljiti, da se zaustavimo na pragu uže problematike indijskih sistema. Osnovna se prednost indijskog sistematskog mišljenja, kako na području praktičnog tako i teorijskog uma, očituje u daljem razvoju sve više, iako se često puta pokušavalo, da se i ona shvati kao nedostatak:

Ove se škole »ne mogu uvijek bez daljnjega usporediti sa sistemima kao što je Platonov, Aristotelov, Hegelov, Schopenhauerov i t. d. Sve i kad bismo ih mogli svesti na nekog odre-

đenog osnivača, ipak bi predstavljale tvorevinu trajniju od doktrinarnih konstrukcija većine evropskih filozofa.« — Karakteristika tih škola »nije u krajnjem vidu specifični odgovor na neki metafizički problem, nego *metoda kao osnova za spoznaju stvarnosti*.«[1]

Ovdje se misli prvenstveno na šest brahmanskih sistema, *daršana* (iz korijena *driš-*, »vidjeti«; pogled ili nazor; usp. u budizmu prvi stepen osmoročlanog puta, »ispravni nazori« — pâli *ditthi*). U predskolastičko se doba razvijala spoznajno-teoretska i logička problematika u razdvajanju i spajanju struja u okviru *daršana*. U skolastičko doba u središtu razvoja filozofske misli dolazi suprotnost brahmanskih *daršana* s jedne strane i budističkih teorija s druge. U toj borbi ideja iskristalizirale su se prvenstveno logičke škole.

2. ŠEST DARŠANA

Djela, koja ovdje navodimo kao osnovna za pojedine škole, jesu skolastički udžbenici, koji su uglavnom u prvim stoljećima naše ere dobili svoj konačni sistematski oblik, iako su i te *sûtre* kratki traktati, koji su bez komentara teško razumljivi. Osnovni su komentari nastali također u većini slučajeva gotovo neposredno nakon izvornih djela. Ova djela ne predstavljaju, međutim, ni u jednom slučaju početak filozofskih škola. U udžbenicima je sistematizirana nauka, koje se dijelovi u mnogim slučajevima nalaze u ranijim neposrednim ili posrednim dokumentima iz druge polovice prvog tisućljeća pr. n. e., koji nisu sačuvani u cjelini.

1. *Nyâya* (»metoda«, »pravilo«, »logički postupak«); osnovno djelo *Nyâya-sûtra;* autor *Gautama*. Nauka sadržana u ovom djelu formulirana je postepeno između 4. st. pr. n. e. i 2. st. n. e. Sudeći po polemičkim elementima čini se, da je djelo završeno u razdoblju između budističkih škola *mâdhyamika* i *vigjñâna-vâda* (teorija Jacoby), što ne znači, da je napisano u vrijeme između Nâgârgjune i Asange, jer se s naukama, ko-

[1] Glasenapp, »Phil. Ind.«, str. 112—113.

jima oni daju skolastičku formulaciju, susrećemo već u 2. st. pr. n. e.[2]

2. *Vaišešika* (»specifikacija«, »razlučivanje«, »kategoriziranje«); osnovno djelo *Vaišešika-sûtra;* autor *Kanâda* (»koji jede atome«). Za starost nauke i datum *sûtre* vrijedi isto što i za *nyâya*. Problem, da li je ova druga škola prethodila prvoj ili obrnuto, nije još riješen. Također se postavlja pitanje zajedničkog porijekla s *mîmâmsom* (teorija Dasgupta). Vremenski je odnos zanimljiv zato, jer se *nyâya* i *vaišešika* u skolastičko doba stapaju u jednu školu, a ujedinjenom sistemu prva škola daje formalnologičku strukturu, dok druga doprinosi atomističku ontologiju.

3. *Sâmkhya* (vjerojatno izvedeno iz samkhyâ, »broj«, »račun«); začetnikom se smatra drevni mudrac *Kapila,* za kojeg se pretpostavlja, da je stariji od Buddhe; osnovno je djelo *Sâmkhya-kârikâ;* autor Îšvarakrišna, 3. st. n. e. Ovo je dualistička nauka i osnovna indijska teorija emanacionizma.

4. *Yoga* (»veza«, značenje slično latinskom »religio«); osnovno djelo *Yoga-sûtra,* pripisuje se *Patańgjaliju,* 2. st. pr. n. e. Povijesno sačuvana verzija vjerojatno je iz 5. st. n. e.

Kao *nyâya-vaišešika*, tako se i *sâmkhya-yoga* smatra jednim sistemom, koji sadrži s jedne strane teoriju emanacije, a s druge metodu meditacije. (Usp. pogl. o »Gîti«.)

5. *Mîmâmsâ* (»istraživanje« vedskog rituala); osnovno djelo *Mîmâmsâ-sûtra;* autor *Gjaimini,* nekoliko stoljeća prije naše ere. Sistematski razrađuje teoriju o ritualnim dužnostima i metodu proučavanja Veda. Kao pretežno formalistička škola imala je znatnog udjela u razvoju logike.

---

[2] Istraživanje je starosti ovog djela bilo važno osobito zbog hipoteza, koje su se krajem 19. st. javljale o utjecaju indijske logike na grčku, u doba Aleksandra Velikoga. Englez W. Jones smatrao je, da je Aleksandrov pratilac u pohodu na Indiju, »Kalisten našao kod Indijaca gotovu logiku i donio je svome stricu Aristotelu«. Nijemac Görre zastupao je isto gledište i pokušao da dokaže, da Aristotelovi tehnički termini odgovaraju indijskim. C. B. Schlüter objavio je djelo pod naslovom »Aristotelova metafizika, kći Kapiline nauke *sâmkhya*«. Kritički su se na ove teorije osvrnuli Max Müller (»Six Systems of Indian Philosophy«, London 1903) i M. Winternitz (»Geschichte der indischen Literatur«, Leipzig 1908). Dsnas nema sumnje, da su neki dijelovi »Nyâya-sûtre« iz prvih stoljeća naše ere. Isto je tako sigurno s druge strane, da svi dijelovi nisu jednako stari. S mišljenjem, da je »Nyâya-sûtra postojala u 4. st. pr. n. e., iako ne u svom sadašnjem obliku« (Radhakrishnan), slažu se suvremeni indijski učenjaci, koji su se bavili ovim problemom.

6. *Vedânta* (»završetak Veda«), prvobitno oznaka za upanišade. Osnovni tekst za sistematizaciju filozofskih shvaćanja škole je *Brahma-sûtra*, 555 aforizama izraženih mnemotehničkim stilom (kao i *sûtre* ostalih škola); pripisuje se *Bâdarâyani*, koji se kasnije identificira s mitskim autorom *Mahâbhârate Vyâsom*. Prema Radhakrishnanu osnovna je povijesna pretpostavka, da se djelo mora smatrati starijim od Gîte. Najstariji sačuvani komentar, koji nauci daje jednoznačan lik, jest *Bhâša* (»komentar«) *Šankarin* (6. ili 8. st. n. e.). Idealistički monizam Šankarine interpretacije ne iscrpljuje značenje vedântinske filozofije.

U toku povijesti znatno su se mijenjali stavovi, koji se pojavljuju u ovim školama, a i uzajamni odnosi među školama.

O *sâmkhyi*, *yogi* i *vedânti* govorili smo nešto opširnije u prethodnim poglavljima. Na opseg ćemo se logičke problematike *nyâye* osvrnuti još u nastavku ovog poglavlja i u Hrestomatiji.

Za *mîmâmsu* kao ritualističku školu zanimljivo je spomenuti, zašto je protivnici često nazivaju ateističkom. *Mîmâmsa* polazi od *panteizma riječi*. Riječ Védâ nije izraz bogova, kao u semitskim religijama, nego je vječna i autonomna. Vede postoje po snazi vlastitog izraza, koji je neposredna stvaralačka manifestacija svemirskog duha. Bit su Veda upute za djelatnost koja donosi blagotvorne posljedice. Te posljedice jamči bezlični zakon svemira, *dharma*. Cilj je *mîmâmse* proučavanje prirode *dharme*. U tom smislu posrijedi je iskonski paneticizam, koji se kao sistem tumačenja Veda formalizira u čisti ritualizam djela. U tom smislu s vedântinskog stanovišta teoriju ritualnog djela napada osobito Šankara.

Mîmâmsâ je i svojim »ateističkim« aspektom dala doprinos spoznajnoteoretskoj diskusiji skolastičkog doba. Njen najznatniji filozofski predstavnik *Kumârila* (nešto stariji od Šankare) kritizirao je nastojanja *nyâye* da logičkim putem dokaže postojanje boga. Nasuprot budistima, *mîmâmsâ* je branila realističko stanovište. Službeni je stav politeistički, ali se značaj bogova svodi na simboličko posredovanje u izvršenju zakonitosti *dharme*. Funkciju boga zapravo preuzima čovjek, svećenik, koji poznaje pravu snagu riječi *(mantra)* i njome izaziva neminovne posljedice žrtvenog djela. Željeni se plod djela ne postiže ni milošću bogova, a nije ni automatska

posljedica djela, nego proistječe iz znanja o magičnoj snazi riječi i iz pravilnog usmjerenja u tom smislu. To usmjerenje *mîmâmsâ* formalizira u ritualnom smislu, podižući na taj način svoju metafizičku nadgradnju nad principom, da dobro djelo u etičkom smislu može proisteći samo iz dobre namjere. *Mîmâmsâ* supstancijalizira i tu snagu pravilne usmjerenosti i naziva je *apûrva*. To je metafizička veza između djela i ploda. Dokaz protiv milosti božje nalazi *mîmâmsâ* u principu, da isti uzrok (ili isti obred) ne može izazvati razne posljedice.

Shvaćanje da svećenik svojim obredom *prisiljava* božanstvo na djelovanje, izazvalo je u kasnije vrijeme, kad je dijalektika počela da zamjenjuje ritualizam, nužnu reakciju teizma u ortodoksnim krugovima. Jedna i druga tendencija imaju pozadinu kako u razvoju općih društvenih odnosa u sistemu kasta, tako i u razvoju borbe filozofskih ideja izvan ortodoksnih vjerskih okvira. S filozofskog je stanovišta karakteristično pri tome promatrati, kako se povijesno i sistematski uz rubove velike panteističke struje politeizam i monoteizam pojavljuju tek u zamagljenim henoteističkim obrisima.

Skolastički studij šest sistema počinje redovno s formalnologičkom analitikom *nyâye,* koja se nastavlja proširenom naukom o kategorijama *vaišešika*. Zatim se prelazi na studij *sâmkhye,* čija je ontološka metoda, za razliku od *nyâye,* bitno sintetska. Kao što viši broj, koji slijedi iza nižega, nužno obuhvaća prethodni, tako je u principu i s izvodom 23 elementa fenomenalne prirode *(prakriti),* čiju smo tablicu prikazali u prošlom poglavlju. Sintetski se princip povezivanja još jasnije očituje u metodici *yoga* nauke s metafizičko-religioznog gledišta. — Studij *daršana* završava redovno *vedântom* kao najvišim spekulativnim izrazom brâhmanskog mišljenja.

3. BUDISTIČKI REALIZAM I IDEALIZAM

Već se na drugom koncilu u Vesali, ni 200 godina poslije Buddhine smrti, očituju mnoge razlike u tumačenju njegove nauke. Stav većine sljedbenika, u djelu *Kathâvatthu,* izražava do 2. st. pr. n. e. realistička škola *sarvâsti-vâda* (»sarva asti« = »sve jeste«).

Još se prije naše ere spominju u indijskoj književnosti četiri budističke škole, od kojih su dvije realističke i slijede ortodoksnu tradiciju *(theravâda* ili *hînayâna)*, dok su druge dvije idealističke i približavaju se više općim indijskim tradicijama skolastičkog vremena *(mahâyâna)*. I realističke škole kasnijeg razdoblja pokazuju spekulativne sklonosti, pa se odvajaju od razvojnog toka cejlonske *theravâda* tradicije, u čijem smo okviru prikazali osnovnu Buddhinu nauku. Metafizički se stavovi tih dviju škola formiraju u odnosu na problematiku *mahâyâna* idealizma, koji je uspio da ih povijesno potpuno prevlada do 3. ili 4. st. n. e., kada budistički idealizam u Indiji doseže svoj vrhunac.

Dvije spekulativne škole, koje su se razvile iz *sarvâsti-vâda* realizma, jesu:

a) *Vaibhâšika* (vjerojatno prema djelu *Vibhâšâ*, komentaru *Abhidhamme*, koju priznaju kao osnovni autoritet, dok ranije dijelove *Ti-pitake* zanemaruju), može se uglavnom karakterizirati kao onaj s t u p a n j razvoja *sarvâsti-vâde*, na kojem odnos između noumenalnih i fenomenalnih elemenata nije još pročišćen. S obzirom na osnovnu budističku nauku o trenutačnosti jednih i drugih, središnji položaj zauzima nauka o kauzalitetu, promatrana sa stanovišta kategorija »imena« i »oblika«:

Uzrok nikada ne nestaje, nego samo mijenja ime postajući posljedicom, pošto mu se promijenilo stanje. Na pr., glina postaje posuda, pošto je promijenila stanje. U tom se slučaju ime »glina« gubi, a javlja se ime »posuda«. *(Âryadeva)*

Na taj način supstancija traje u vječnom zbivanju. Osnovna je pretpostavka, da je postajanje predmeta nezavisno od našeg opažanja.

b) *Sautrântika* je (priznaje samo autoritet *Sutta-pitake*, ili Buddhinih govora, a zanemaruje ostala dva dijela kanonske književnosti), p r e l a z n i s t u p a n j prema *mahâyâni*, te naučava, da je naša pretpostavka o postojanju noumenalnih elemenata rezultat logičkog zaključka, a ne neposrednog opažanja.

Osnovno je djelo o budističkom realizmu *Abhidharmakoša*, čiji je autor *Vasubandhu* (4. st. n. e.) kasnije pod utjecajem svog brata *Asange* postao i sam *mahâyânista*.

Sa stanovišta *mahâyâne* prva je realistička škola napadana kao naivni realizam, a druga kao hipotetički dualizam.[3] Ovaj je posljednji stav bilo teško braniti zbog njegove psihološki neadekvatne posrednosti.

Povijesna se važnost *mahâyâna* književnosti nalazi i u tome, da su se njena osnovna djela rano počela prenositi u Kinu i Tibet i tamo prevoditi. U tim su zemljama bolje sačuvani mnogi originalni sanskritski rukopisi, već iz klimatskih razloga. Vezi s Kinom zahvaljujemo i mnogo točnije povijesne podatke, nego što smo ih imali ranije.

Kineski indolog iz 7. st. n. e., *I-tsing*, karakterizira *mahâyâna* škole ovako: »Postoje dvije vrste t. zv. *mahâyâne*. Prva je *mâdhyamika*, a druga *yoga*. Prva naučava, da je ono, što se obično naziva bitkom, nebitak, te da je svaki predmet samo prazna slika, poput iluzije, dok druga naučava, da u stvarnosti ne postoje vanjski predmeti, nego da postoje samo misli u nama, a sve stvari postoje samo u svijesti.«

a) *Mâdhyamika* (filozofija »srednjega puta«; sanskr. *madhyama*, pâli *magjgjhima* = »srednji«); prema naslovu djela glavnog predstavnika škole *Nâgârgjune (»Mâdhyamika-sûtra«)* (2. st. n. e.).

Nauku o »srednjem putu« Nâgârgjuna tumači dijalektički kao isključenje apsolutne afirmacije i apsolutne negacije. Na tom osnovu zastupa relativitet svega što postoji i što se spoznaje, uključivši tu i fenomene neposredne svijesti, *samsâru* i *nirvânu*. — Po svojoj se idealističkoj karakteristici ova nauka naziva *šûnyatâ-vâda*, ili »nauka o ništavilu«. Iako je Nâgârgjunin fenomenizam vjerojatno najradikalniji među velikim smjernicama svjetske filozofije, on se ipak u osnovi ne udaljuje bitno od Buddhinog prastava o irelacionalnoj transcendenciji *nirvâne*.

Po svojoj povijesnoj ulozi, Nâgârgjunina dijalektika vezuje logičku i spoznajnoteoretsku problematiku kasnijih stoljeća za područje idealističke filozofije. Ona otvara diskusiju protiv naivnorealističkih stavova klasične *nyâya* logike, a u budućnosti izaziva spoznajnoteoretsku kritiku Šankarinog apsolutnog idealizma.

I vremenski se i ideološki nalazi na sredini ovog kasnijeg razvojnog perioda druga *mahâyâna* škola:

---

[3] Usp. Radhakrishnan: *Ind. Phil., I*, str. 621.

b) *Yogâćâra*, koja budističku nauku o meditativnoj redukciji *(dhyâna)* razvija u okviru opće indijske filozofije praktičnog uma *(yoga)*, pa po tome dobiva gornje ime, dok je bolje poznata i karakterizirana drugim nazivom: *vigjñâna-vâda*, ili »teorija svijesti«. — Među ranije predstavnike *yogâćâre* spada *Ašvaghoša* s djelom *»Mahâyânašraddhotpâda«* (1. st. n. e.). Spoznajnoteoretski je smjer dao školi *Asanga* (4. st. n. e.), kojemu se pridružuje kasnije brat *Vasubandhu*.

Vasubandhuov učenik, logičar *Dignâga,* koji se istakao kritikom *nyâye,* ubraja se, kao i njegov učitelj, i u *sautrântika* i u *vijñânavâda* školu. Isto vrijedi i za slijedeća dva budistička logičara, koji ostaju usko povezani s Vasubandhuovom i Dignâginom naukom, *Dharmakîrti* (7. st.) i *Dharmottara* (9. st.). Dharmakîrti se i sam naziva sljedbenikom *vigjñânavâde,* a na stav Dharmottare, koji se uzdiže iznad stanovišta škola po svojoj koncepciji o logičkoj nauci, osvrnut ćemo se kasnije.

Tako se logika od početka razvija na razmeđu između realističke i idealističke škole, iako je *vigjñâna-vâda* kao pozitivna fenomenologija svijesti postala osnovom cijelog ovog razvoja. Njena je »zasluga, da je istakla važnost misli za realnost uopće«.[4] U diskusijama protiv budističkog idealizma napada osobito Šankara, a također i drugi raniji i kasniji autori, nauku Dignâge i Dharmakîrtija kao subjektivni idealizam. Dharmakîrti je uz svoje glavno djelo *Nyâyabindu,* napisao i esej o solipsizmu, *Santânâtara-siddhi,* u kojem brani stav *vigjnâna-vâde.*

Dharmottara, konačno, formulira problem logike ovako:

»Zašto da se uopće držimo konstruiranih nauka? Zar logika ne bi trebalo da se osniva isključivo na činjenicama koje su izvan sumnje? Smatramo, da naučna istraživanja treba provoditi u duhu potpune slobode, nesmetano od konstruiranih nauka.«[5]

Već se iz odnosa među srodnim školama može vidjeti, kako se metafizički, a pogotovu metafizičko-religiozni problem, potiskuje u pozadinu pred spoznajno-logičkim. To postaje još jasnije u spomenutim polemikama s *nyâya* logikom na jednoj strani, a kasnije sa Šankarinim stavovima na drugoj. Iz tih

---

[4] Ib., str. 643.
[5] Prema Th. Stcherbatskome (»Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten«, str. 83—84).

polemika i iz razrade unutrašnjih teorija, koju one izazivaju, možemo ovdje dati samo nekoliko primjera, da pokažemo, u kojim se granicama približno kretala indijska filozofska misao u tisućljeću svog najsnažnijeg razvoja.

4. PRIMJERI

A) NYÂYA - SÛTRA

Nyâya-sûtra »uvodi obradbu sredstava spoznaje prije predmeta spoznaje kao novo poglavlje u filozofiju«.[6] — Svrha je ove logičke rasprave, da nabroji, obilježi i provjeri 16 osnovnih logičkih kategorija. Tablica kategorija pri tome ne služi više, kao prije, na pr. u *sâmkhyi*, nabrajanju svih elemenata fenomenalnosti, nego metodi njihova proučavanja:

»Nijedna izreka, koja brojčano obuhvaća „sve", nije točna, jer za nju ili postoji ili ne postoji *dokaz.*« (IVa 38) (Protivnik smatra, da je i dokaz uključen u kozmološku cjelinu, što *nyâyika* odbija.) (IVa 39—40)

16 kategorija (padârtha): sredstvo spoznaje, predmet spoznaje, sumnja, svrha, primjer, teza, članovi, rasuđivanje, odlučivanje, raspravljanje, rasprava, polemika, prividni razlozi, iskrivljivanje, neispravni prigovori, redoslijed. (Ia 1)

4 sredstva spoznaje: opažanje, zaključivanje, usporedba, svjedočanstvo. (Ia 3)

12 predmeta spoznaje: âtman (subjekt spoznaje u smislu postojane »duše«), tijelo, osjetila, osjetni predmeti, um *(buddhi)* razum *(manas,* u smislu »nutarnjeg organa« spoznaje), djelatnost, pogreška, postojanje poslije smrti, plod djela, bol, oslobođenje. (Ia 9)

Opažanje je spoznaja, koja nastaje iz doticaja osjetila i predmeta, a ne može se izraziti riječima, ne može biti pogrešna, sastoji se u neposrednoj izvjesnosti. (Ia 4)

Na opažanju se osniva trovrsno *zaključivanje,* od oznake na nosioca oznake, i to: od posljedice na uzrok, od uzroka na posljedicu i po analogiji. (Ia 5)

Zaključivanjem na osnovu osjetno opažene stvari spoznajemo stvar koja se osjetno ne opaža. (IIa 44)

---

[6] W. Ruben: *Die Nyâyasûtra's*, Leipzig, 1928.

Tipičan se indijski silogizam *(anumâna)* sastoji od pet članova. Školski je primjer dim i vatra:

1. Tvrdnja *(pratigjña)*:	Na brdu je vatra.
2. Razlog *(hetu)*:	Zato jer je dim.
3. Primjer *(udâharana)*:	Gdje je dim, tamo je i vatra kao na pr. u kuhinji.
4. Primjena *(upanaya)*:	Sada je tako na brdu.
5. Zaključak *(nigamana)*:	Dakle, tamo je vatra.

Osnovni dio silogizma su prva tri člana: »Na brdu je vatra, zato jer je dim, kao u kuhinji.« — »Brdo« je subjekt *(pakša)*, »dim« je bitno obilježje *(linga)*, a »vatra« je izvedeni pojam *(sâdhya)*.[7]

Sumnja (samšaya) pokretna je snaga logičkog mišljenja:

Logički se postupak ne primjenjuje ni u slučaju kad predmet nije opažen, ni kad je potpuno određen, nego kad o njemu postoji sumnja *(Nyâya-bhâšya)*.

Naivno-realističke pretpostavke *nyâye* počinju od teorije vida i sluha. Za vid se pretpostavlja da se u obliku nevidljive zrake kreće od osjetila k predmetu. To shvaćanje potječe iz teorije *mediuma (âkâša)*. Postupak ide u suprotnom smjeru nego kod Aristotela, gdje je put kroz *medium* išao od objekta prema subjektu »utiska«. Ta se razlika u smjeru kretanja može tumačiti pretpostavkom psihološkog materijalizma o funkcijama *prâne*.[8]

Teorija *âkâše* kao kozmičkog *medija* potječe iz vedske teorije zvuka (V. odsječak o *mîmâmsi*).

Âkâša je prvobitno nosilac toga vječnog i neprolaznog zvuka. Po vedântinskoj teoriji emanacije, *âkâša* je prvi neposredni proizvod *brahmana*. »Staro je shvaćanje, koje je iz upanišada prešlo u sistem *sâmkhya*, da su prostor i vrijeme proizvod *âkâše* . . . Uz izraz *diš* (prostor, strana svijeta) označava *âkâša* beskrajni prostor, koji se shvaća vrlo različito: gdjekada kao simbol neizmjernosti uopće, te kao takav obuhvaća vrijeme i prostor; gdjekada, nasuprot tome, označava

---

[7] U indijskoj logici nauka o zaključku obuhvaća i sud. Na shemu zaključka od tri člana, koju je teoretski razradila budistička logika, svode se i sudovi koji izriču jednostavno opažanje (na pr.: »Ovo je stablo«, kako ćemo pokazati u odsječku e).

[8] Usp. u Hrestomatiji »Chândogya-up.« V, 1 (»Brihadâranyaka-up.« VI, 1) i citat iz Rosenberga u poglavlju o Buddhinoj nauci (bilj. 11).

samo nepromjenljivost, ... a nekada posebnu supstanciju, eter kao nosioca zvuka ... Prema tome nije u Indiji nikada postojao potpuni paralelizam u obrađivanju problema prostora i vremena.« Za *vaišešiku* prostor i vrijeme su supstance. Budisti, nasuprot tome, zabacuju »postojanje vremena, ne samo kao supstancije, nego i kao bitka u toku«. Tako se »u vezi s raspravljanjem o prirodi zvuka počela razvijati indijska sistematska filozofija uopće.«[9]

Prednost je stanovišta *nyâya* da bitno razlikuje opažanje od racionalnog spoznavanja. Pretpostavka protivničkih škola, prema kojoj je i opažanje zaključak, odbija se izričito već u »Nyâya-sûtri«. (IIa 28—29)

Vanjski uvjeti opažanja jesu: mjesto, vrijeme i *âkâša*. (IIa 22)

Iz toga stanovišta potječe niz posljedica, čija je formulacija morala da se iskristalizira u kasnijim diskusijama.

Logički se najprije javlja problem cjeline i dijelova. *Nyâya* smatra, da neposrednim opažanjem, a ne zaključivanjem, zahvaćamo i cjelinu, a ne samo dijelove:

»Kad ne bi bilo cjeline, ne bi bilo moguće zahvatiti ništa što postoji«. (IIa 32)

Po nauci *vaišešika*, cjelina je posebni kvalitet, različit od dijelova. Budisti smatraju, da je pojam cjeline fiktivna tvorevina, koja odgovara potrebama iskustva.

---

[9] Ščerbatskoj, o. c., 37—68. Usp. bilj. 8., pogl. IV. U vezi s pojmom *âkâše* zanimljivo je usporediti u Bergsonovoj teoriji pamćenja »održanje prošlosti u samoj sebi« (»survivance *en soi* du passé« — »Matière et mémoire«, str. 166); njeno »postojanje izvan svijesti« (ib., 158); ontološku formulaciju problema pamćenja, polazeći od doživljaja govorne materije i »opažanja sirovih zvukova« (»sons bruts perçus« — 129); nepriznavanje ontičke razlike između predmeta, dok su izvan zapažanja u prostoru, i sjećanjâ, dok su izvan svijesti u vremenu; razlikovanje prostorne i vremenske transcendencije samo po praktičnoj nuždi psihološki suprotnih »postulata djelatnosti«. Poput budističke i Šankarine teorije o kriterijima realnosti (v. odsječak d), Bergson u usporedbi prostorne i vremenske realnosti ističe, da »sadašnjost« ne znači »ono što jest«, nego »ono što je djelatno« (»ce qui se fait«) (str. 166). — Glavna zajednička pretpostavka je trenutačnost zbiljnosti: »Svijest je isključivo obilježje sadašnjosti, ... onoga što je djelatno ... Ono što nije djelatno može prestati da pripada svijesti, ali ne mora zbog toga prestati da postoji na neki način« (str. 156). — I po teoriji *âlaye* (v. niže *vigjnâna-vâda*) svijest je rezervoar živih strujanja, a ne statičkih stanja. (Usp. bilj. 62, pogl. o Buddhinoj nauci). Statička je »podsvijest« negirana nepriznavanjem trajnosti *âtmana*. — Time se ne prejudicira postavljanje problema pamćenja u okviru kategorije *âkâša*. Otvoren je samo status te kategorije u raznim sistemima.

Naivnorealističke poteškoće u vezi s atomističkom teorijom *vaišešika,* pojavljuju se tako u diskusiji oko nauke *nyâya* u problemu cjeline i dijelova, u problemu oblika, u problemu etera i u problemu teorije zaključka. Glavni argument *nyâye* za pretpostavku o atomima kao krajnjim nedjeljivim česticama jest, da suprotna teorija »vodi u *regressus ad infinitum (anavasthâ)* a *regressus ad infinitum* nedopušten je«. (IVb 25)

Stanovište je protivnika bilo, da se logičkom analizom ne dolazi do spoznaje o biti stvari. Kao što se ne može opažati postojanje tkanine mimo vlakna od kojih je satkana, tako se ni cjelina ne može opažati mimo dijelove. (IVb 26). Protivnik ide kasnije[10] i dalje, pa tvrdi: Opažanju tkanine slijedi točnije opažanje vlakana; još točnijim opažanjem prelazi se na dijelove vlakana; svaka daljnja spoznaja pokazuje netočnost prethodne; najtočnija spoznaja ne postoji, jer se proces završava u ništavilu. — *Nyâyika* odbija takav prigovor kao proturječan, jer za njega »ne može ni postojati ni nepostojati dokaz«. (IVb 30)

Isti se problem vraća u diskusiji oko teorije zaključka kod *Kumârile* protiv teorije *yogâcâre.* Budistički se idealizam pozivao na *nyâya* teoriju o zaključku i isticao, da se sud i zaključak tumače na osnovu ideja subjekta i predikata i njihovih bivstvenih odnosa, koji ne pretpostavljaju realnost objekta.[11] Kumârila odgovara, da *nyâya* priznaje realnost objektivnog svijeta i da joj je to osnova, od koje polazi u logici.

U diskusiji ove vrste nalazimo i motiv koji odgovara Kantovom primjeru s talirima: *Mâdhava* ističe, da bi po krajnjoj idealističkoj pretpostavci »sok, energija i probava zamišljenog i stvarnog slatkiša bili identični«.[12]

Um je prema nauci *nyâye* jedna od prolaznih osobina duha *(âtman).* Pritom su um, spoznaja i znanje isto. (Ia 10, 15)

Nyâya-bhâšya sadržava polemiku protiv različitog stanovišta *sâmkhye,* prema kojemu je um *(buddhi)* posebni, trajni organ psihičke materije. S budističkog stanovišta um je jedan od funkcionalnih dijelova ličnosti, a s vedântinskog osnovni atribut duha.[13]

---

[10] U mahâyânističkoj »Lankâvatâra-sûtri«. — Usp. Ruben, o. c., 216—17.

[11] Dignâga, prema citatu Ščerbatskog, o. c., str. 28. — Usp. također bilj. 42. pogl. III.

[12] »Sarva-daršana-samgraha« (citat prema Radhakrishnanu, o. c., I. 635).

[13] Usp. Ruben, o. c., str. 6.

Proces je mišljenja vezan za razum *(manas)*, koji se shvaća kao unutrašnji organ gnozije, te povezuje i koordinira osjete raznih osjetila. Teorija o razumu kao unutrašnjem organu vjerojatno je najstarija *teorija pažnje*. Iz činjenice, da se ne može istovremeno provoditi pažljivo više duševnih djelatnosti, zaključuje se, da mora postojati posebni duševni organ, koji je samo jedan u svakome tijelu (IIIb 55), veličine atoma (III b 58), koji nema vlastitu inteligenciju, nego služi samo kao spojnica između osjetila i duha. *Manas* ovdje nije šesti organ osjetnosti zato, jer nije vezan za samo jedno područje osjetnosti. Opažanje je kompleksnih zbivanja moguće na taj način, da se *manas* kreće među raznim osjetilima »kao iskra koja se vrti u krugu, pa je zbog brzine kretanja vidimo kao vatreni krug«. (IIIb 57)

Tako se ovaj organ mišljenja razlikuje s jedne strane od umne spoznaje i znanja *(buddhi)*, a s druge strane od duha kao cjeline *(âtman)*. Kad bi *âtman*, čija je bitna osobina uvijek ostala sveobuhvatnost svijesti, bio neposredni organ spoznaje, onda ne bi mogao postojati ishodišni fenomen vezanosti pažnje na samo jednu razumsku radnju. — Budizam, koji negira *âtman* u tom klasičnom smislu, oslobađa se ovih kompliciranih psiholoških shema, uz neminovnu posljedicu potpune relativizacije spoznaje, koju dosljedno provodi Nâgârgjuna. Psihološku funkciju *âtmana* zamjenjuje kasnije *âlaya* (riznica svijesti).

Time dolazimo do *problema pamćenja*. Za *sâmkhyu* je fenomen pamćenja jednostavno dokaz trajnosti mišljenja. Za *nyâyu* je činjenica, da »ono što smo vidjeli s lijevim okom prepoznajemo i s desnim«, dokaz za postojanje *manasa* kao koordinacionog organa gnozije, a postojanje je raznih područja osjetnosti u krajnjoj liniji i ovdje kao i u vedânti dokaz za postojanje duše *(âtman)*. (IIIa 7, 3)

Duša je za *nyâyu* hipoteza, kojom se razjašnjava jedinstvo svih stanja svijesti No, u indijskoj je filozofiji kritika naivnog realizma koncentrirana prvenstveno u odbijanju takvih ontoloških hipoteza o fenomenima vezanim za *tok svijesti*. »Već *mîmâmsa* ne smatra, da sposobnost spoznavanja poprima oblike spoznatih predmeta, nego smatra, da spoznaja razotkriva predmete u objektivnom svijetu, dok sama sposob-

nost spoznavanja nema nikakve oblike«.[14] U kasnijoj kritici *nyâye* s vedântinskog stanovišta ističe se, da logička škola smatra, da znanje o *âtmanu* kao samosvijesti stječemo tek logičkim zaključivanjem iz fenomena opažanja, htijenja i osjećaja, dok vedânta smatra, da je to znanje neposredno očevidno. Budist pita, da li je ta neposredna očevidnost o *kontinuumu svijesti* uopće zavisna od pretpostavke o trajnome »ja«.

Nyâya-vaišešika polazi od principa, da trajno ne može biti promjenljivo, pa zato prividnu trajnost mišljenja tumači kao povezani niz pojedinačnih i trenutačnih akata mišljenja, jednako kao i u slučaju kretanja. *Sâmkhya* je kao emanacionistička teorija imala u ovoj teškoći prednost. Za nju su pojedini akti mišljenja identični sa sposobnošću mišljenja. Karakterističan je, međutim, stav *nyâye*, da mišljenje zahvaća kretanje u kojem nema trajnosti. (IIIb 42) Zato je i obilježje mišljenja momentanost, a ne trajnost.

Na taj način *nyâya* ostaje na ontološkom stanovištu, da je subjekt mišljenja trajni duh, dok sâmo mišljenje nema obilježje trajnosti, a organ mišljenja nije inteligentni subjekt, nego samo njegov instrument.

U kritici *teorije kauzaliteta Nâgârgjuna* konstatira, da svi prijašnji sistemi uzročnost shvaćaju ili sa stanovišta unutrašnjih mijena neke trajne supstancije, ili kao gomilanje raznih činilaca, ili kao djelatnost određenih činilaca na trajnoj supstanciji. *Sâmkhya* zastupa teoriju postojanja posljedice u uzroku, mnoštva u jedinstvu *(sat-kârya-vâda)*: Sve je trajno, latentno u pramateriji, koja je kao supstancija identična sa svojim pojavnim atributima. Nauka je *nyâye* suprotna *(asat-kârya-vâda)*: Supstancija i atributi nisu identični, nego inherentni. Osnovna se materija ne mijenja, kad se mijenjaju atributi, pa iz jedne stvari nastaje druga. Po budističkoj je teoriji sve trenutačno *(kšanika-vâda)*: Trajna podloga ne postoji, postoje samo pojedinačni fenomeni.[15]

Od niza problema, koji se ovdje otvaraju za kritičko gledanje, možemo u okviru *Nyâya-sûtre* razmotriti samo jedan, karakterističan i za grčku filozofiju: *problem vremenskog kontinuiteta.*

---

[14] Dasgupta, II, str. 180.
[15] Usp. Ruben, str. 78—79.

Ne samo sofisti i budisti, nego i vedântinac *Gaudapâda*, preteča Šankarin, smatra, da nisu mogući ni slijed ni istovremenost uzroka i posljedice:

Sredstva spoznaje (opažanje, zaključivanje, usporedba, svjedočanstvo) nemaju dokazne snage, jer im je funkcija nemoguća u jednom od triju vremena (prošlosti, sadašnjosti, budućnosti). (IIa 8)

Ako dokažemo, da spoznaja putem opažanja prethodi predmetu spoznaje, onda ta spoznaja ne nastaje iz spoja osjetila s predmetom; ako slijedi iza njega, onda predmet ne spoznajemo prvobitno tim sredstvom spoznaje; ako dokažemo istovremenost spoznaje i predmeta, onda nema slijeda u aktima mišljenja, jer su oni vezani za predmete. (IIa 9—11)

Nyâyika odgovara: Kad bi ovakav prigovor bio ispravan, onda ni sam ne bi mogao da važi ni u jednom od ta tri vremena, jer onemogućuje svako sredstvo spoznaje. (IIa 12—13).

Nasuprot tome, sredstva spoznaje mogu biti i predmeti spoznaje, kao što je vaga sredstvo spoznaje neke količine zlata, a gdjekada i predmet provjeravanja pomoću utega. (IIa 16)

Protiv prigovora, da je svako dokazivanje *regressus ad infinitum*, navodi se i usporedba sa svjetiljkom, jer sredstva spoznaje, kao i svjetlost, služe opažanju namjerno osvjetljenih predmeta, a i raznih drugih, među kojima i samih sredstava spoznaje. (IIa 19)

Na prigovor da ne postoji sadašnjost, nego samo prošlost i budućnost i odnos među njima (IIa37, 39), odgovara *nyâyika:*

1. Kad ne bi bilo sadašnjosti, ne bi bilo opažanja. (IIa 40)

2. Svaka djelatnost sadržava atribute već-učinjenoga i onoga-što-treba-učiniti, pa se na taj način shvaća uvijek samo sadašnjost. (IIa 41).

Tako dolazimo do nužne logičke posljedice svake teorije *karmana* (uključivši Bergsonovu), da se bitak može pripisivati samo onim činiocima, koji su sposobni da služe nekoj svrsi. Problem razlikovanja mehaničkog i finalnog kauzaliteta u teoriji *karmana* ne pojavljuje se uopće.[16] Svako se kauzalno zbivanje tumači u svim školama, realističkim i idealističkim,

---

[16] Usp. Bergsonov stav prema mehanizmu i finalizmu, kojim »nastoji da istovremeno prijeđe okvire i mehanizma i finalizma, približujući se ipak ovom drugome više nego prvome«. (»Evolution créatrice«, str. 50 i d., posebno str. 102.)

po analogiji »ploda« i njegovog »dozrijevanja« *(phala, vipâka)*, »korijenja« i »sjemenja« i t. d.:

Tijelo nastaje djelovanjem ploda ranijih djela. (IIIb 59)

Zato se teorija logičke veze najčešće svodi na neku vrstu teorije instinkta karmičkog porijekla. Problem je, da li je i u kojoj mjeri instinkt zajednički korijen subjektivno-objektivnog rascjepa.[17]

Odavde se ponovno vraćamo u krug prastare ontološke problematike Yâgjńavalkyine: Otkuda potječe bitak? Koji su ontički korijeni neznanja?

Dok *sâmkhya* smatra, da bitak uvijek nastaje iz bitka, jer je uzrok supstancijalno jednak s posljedicom, *nyâya* naučava obrnuto:

Bitak nastaje iz nebitka, jer ništa ne može nastati, a da prethodno ne uništi svoj uzrok. (IVa 14)

Protiv svih tih skretanja u apsolutno ustaje konačno budistički logičar Dignâga, kad kaže:

»Sva naša spoznaja, ukoliko se sastoji od istinitih zaključaka, nastaje pomoću razumskih kategorija supstancije i obilježja, bez kojih nema predodžbe, a s realnim bitkom i nebitkom nema nikakve veze« *(Pramânasamuććaya)*.

»Tako je logika postala budističkom naukom. Za same je budiste ona nadomjestila raniju metafiziku i druge filozofske discipline poznate pod općim nazivom *abhidharma*.«[18]

B) NÂGÂRGJUNA, FILOZOFIJA NIŠTAVILA (SÛNYA-VÂDA)

U tom svijetlu treba da shvatimo u prvom redu dijalektiku *Nâgârgjune* i spomenute sofističke dokaze, da ne postoji sadašnjost, zato jer u sadašnjosti ne može postojati kretanje, budući da, na primjer, pretpostavka, da gavran leti, uključuje sa svoje strane pretpostavku, da je cijeli svijet u letu; ili da je jednako nemoguće zamisliti hod čovjeka koji hoda kao i hod čovjeka koji ne hoda.

Boreći se protiv teorija o trajnim kvalitetama stvari, o atributima objektivne supstancije i sl., budisti, a i druge

[17] Usp. Kantovo shvaćanje (»Kr. č. uma«, A 78), da je sinteza proizvod »mašte (Einbildungskraft), slijepe, ali neophodne duševne funkcije«. — Za naše je komparativne interpretacije osobito važno središnje značenje koje Heidegger daje ovom Kantovom gledištu (»Kant . . .«).

[18] Ščerbatskoj, str. 29.

škole koje im se u tom približuju, smatraju da su objektivne kvalitete identične s podacima iskustva, da su subjekt i objekt nerazdruživi, da se svijet sastoji od relacija, koje se ne daju ontološki reducirati, pa u tom smislu nisu do kraja spoznatljive.

Relativizam Nâgârgjunine nauke o ispraznosti *(šûnyavâda)* nalazi svoju klasičnu formulaciju u IX. pogl. *»Mâdhyamika-sûtre«*, u pitanju:

»Kako može *ono* postojati bez *ovoga* i *ovo* bez *onoga?*« (Vidi odlomak u hrestomatijskom dijelu.)

Ispraznost je uzrok po kojem su sve stvari moguće, bez ispraznosti bi se sve svele na ništicu. Oni koji negiraju ispraznost, i u tome vide pogrešku, slični su konjaniku koji zaboravlja da je na konju. — Tko smatra, da stvari postoje po svome vlastitom bitku, a ne po ispraznosti, taj pretpostavlja, da stvari nastaju bez uzroka, taj uništava odnose koji postoje između izvršioca i djela, a uništava također i uvjete na kojima se osniva zakon rađanja i smrti. Za sve kažemo da je u stanju ništavila zato, jer nema ničega što ne bi bilo proizvod opće uzročnosti. Taj je zakon uzročnosti, ipak, provizoran, iako se nalazi na srednjem putu. *(Mâdhyamika-šâstra.)*

Činilac se naziva tako u odnosu prema djelu, a djelo se naziva tako u odnosu prema činiocu. U apsolutnom smislu ne postoji ni djelo ni činilac (M. S. VIII).

Predmet se odvojen od uzroka ne opaža, a uzrok odvojen od predmeta isto tako (M. S. IV).

Prema tome »nema ni predmeta koji postoji, ni koji ne postoji«. *(Lalitavistara.)*

Nepokretno vrijeme, koje bi osjetila mogla zapaziti, ne postoji, a pokretno se vrijeme ne zapaža ... Ako vrijeme postoji samo u odnosu prema predmetima, odakle onda može da potječe nego iz predmeta? Mi negiramo bitak predmeta, a tim više bitak vremena. *(Mâdhyamika-kârikâ.)*

Kad racionalno istražujemo stvari, ne možemo utvrditi prirodu ničega. Zato sve stvari treba proglasiti nerazjašnjivima i lišenim bilo kakve atributivne prirode ili svojstva. *(Lankâvatâra-sûtra, II, 173.)*

Sa stanovišta se *nyâye* postavljaju Nâgârgjuni ovakvi prigovori:

Ako nema predmeta osjetnosti, onda se ne može ni postavljati prigovor s obzirom na njih. Tako su vaši prigovori neosnovani. Ako negirate svaku *evidenciju*, onda i vaši predmeti gube vrijednost. *(Sarva-daršana-samgraha.)*

Je li ispraznost činjenica ili nije? Ako nije činjenica, koju netko zamjećuje na neki način, kako možete reći, da je svijet ispraznost? Ako jest činjenica, je li evidentna po sebi, ili je zamjećuje netko drugi na neki drugi način? U tom se slučaju mora pretpostaviti egzistencija onoga tko zamjećuje i onoga što zamjećuje. *(Udayana.)*

Na prigovore ove vrste odgovara Nâgârgjuna u IV. poglavlju svog djela, da je *šûnyatâ* (princip ispraznosti ili ništetnosti bitka) zaključak na koji je prisiljen spoznajom o relativnosti znanja, a ne ishodišno prastavno stanovište. Točno je, da bi pretpostavljati princip ispraznosti svijeta kao prastavan značilo počiniti griješku *petitio principii (sâdhyasama).*

U vezi sa svojim kriticističkim stanovištem dolazi i Nâgârgjuna na kraju svoje analize do zaključka, da »nezavisno od praktične spoznaje nije moguć uvid u transcendentalnu predmetnost *(paramârtha)*«. (XXIV. pogl.)

Nâgârgjunina se dijalektika završava priznavanjem razlike između relativne i apsolutne istine. Njezina je svrha da do krajnjih granica naglasi već spominjanu irelacionalnost *nirvâne.*

U tu svrhu Nâgârgjuna na jednoj strani ističe, na pr.: Istina se i zablude ne daju apsolutno razlikovati, a kad nema realnosti, onda ne postoji ni mogućnost nesporazuma. (XIII. pogl.)

Prigovor, da budizam djelomično pristaje uz nauku o ispraznosti, pa se tako sâm izlaže teškim pogreškama, ne pogađa pravi smisao nauke, jer u ispraznosti ne postoje pogreške. *(Madhyâmika-šâstra.)*

S druge strane, usprkos provizornosti »srednjega puta« kao i svakoga »puta«, Nâgârgjuna ne zabacuje izvjesnost cilja kojemu taj put vodi. Na taj način ne negira svaku izvjesnost, ali je svijestan, da ona praktična izvjesnost koju ne negira, ne može služiti kao osnov principu dovoljnog razloga relacionalne spoznaje.

Buddhina se nauka osniva na razlici dviju vrsta istine: apsolutne i relativne. Oni koji nemaju adekvatnu spoznaju o

tome, nisu sposobni da shvate duboki i istančani smisao budizma. — Ali, kad ne bi bilo relativne istine, onda se apsolutna ne bi mogla doseći, a dok se ne dosegne apsolutna istina, ne može se postići *nirvâna*. *(Madhyâmika Šâstra.)*[19]

C) FILOZOFIJA SVIJESTI (VIGJŇÂNA-VÂDA)

Sam je Buddha na neosporan način negirao svaku trajnost i svaku supstancijalnost *(aniććatâ-anattatâ)*. Nâgârgjuna povlači prve logičke zaključke iz konstatacije, da ulogu *âtmana* preuzima funkcija spoznajne svijesti *(vigjňâna)*. Ovo novo uporište postaje sada poprištem daljih diskusija. Za filozofijom egzistencijalne ispraznosti slijedi *filozofija svijesti*, koja svoju tezu formulira kao »ispraznost *vanjskog* svijeta« *(bâhyârtha-šûnyatâ)*.

Nâgârgjunino se dijalektičko negiranje evidencije odrazilo negativno najprije na području logike. Korektura je *vigjňâna-vâde* omogućila logički idealizam.

Metafizički i ova škola polazi od teorije o nepostojanju vanjskog »uporišta« predodžbi *(nirâlambana-vâda)*. Objektivni je svijet predodžba u našoj svijesti. Prostor i vrijeme su *principium individuationis* razuma. S obzirom na osnovnu budističku teoriju o toku svijesti, kategorija vremena prirodno dobiva sve istaknutiji položaj. Već se Dignâgi pripisuje redukcija *âkâše* na kategoriju vremena kao oblika razuma *(manas)*.[20] Redukcija rascjepa dovodi nas, međutim, do šire transindividualne podloge svijesti *(âlaya-vigjňâna)*, koja se ne očituje kao ispraznost nego kao nekvalificirani bitak-u-svijesti *(tathatâ* — takvost).

Već *Ašvaghošina* ishodišna definicija ovog pojma pokazuje, koliko se budistički idealizam približio vedântinskome:

U svojoj se osnovnoj prirodi stvari ne mogu ni imenovati ni razjasniti. Nikoji ih jezični oblik ne može izraziti adekvatno, jer imaju apsolutnu jednakost. Nisu podložne ni promjeni

---

[19] Usp. G. Simmel (»Ueber Freiheit«, str. 24.): »Budući da apsolutni kontinuitet poništava uzročnost, a život duše je apsolutni kontinuitet, to postoji mogućnost da život ima svijest o slobodi.« — Radhakrishnan (I, 664) uspoređuje stanovište Nâgârgjune s Duns Scotom (»Nije neispravno reći, da bog nije ništa«) i s Bradleyem (»Za misao ono što nije relativno, nije ništa«).

[20] Usp. Ščerbatskoj, 26.

ni uništenju, jer nisu ništa drugo nego jedinstveni duh. (*Šraddhotpâdašâstra.*)

Âlaya je »riznica« ili »rezervoar« svijesti, a od Šankarina apsolutnog *âtmana* razlikuje se po tome, što je neposredno podloga empirijske svijesti. Tu su pohranjene »klice« i individualna strujanja zbiljskih kontinuuma. Svaki pojedinac ima cjelinu svijesti, velikog rezervoara o čijem sadržaju aktualna svijest ni sama nema potpuno znanje. Iskonski nesvijesni posjed pamćenja o iskustvima dugog niza ranijih egzistencija poprima i proizvodi oblike individualizacije na principu kauzalnog dozrijevanja, koji je osnovni mehanizam našeg kategorijalnog shvaćanja svijeta. Kad bismo mogli prevladati to objektivizirano sjećanje *(smriti)*, »iščezla bi obilježja individualnosti, a svijetu predmetnosti ne bi ostalo traga«, kaže Ašvaghoša.[21]

Na taj je način spašena psihološka razlika subjekta i objekta kao odnosa transcendencije u imanentnome, noeze i noeme. (V. bilj. 42. u pogl. »Buddhina nauka«.) U nastavku ćemo vidjeti, kako je Šankara u svojoj kritici pokušao da i ovo razlikovanje svede na zajednički osnov s Nâgârgjuninom hipotetičnošću egzistencije.

D) PROBLEM KASNIJEG BUDISTIČKOG REALIZMA U SPOZNAJNOJ TEORIJI

U *Vasubandhuovom* je realističkom djelu *Abhidharmakoša* značajna za logičku problematiku teorija osjeta i ličnosti. U njegovim je idealističkim spisima, *Vimšatikâ* i *Trimšikâ* važna kritika perceptualizma i teorija ideacije.

Budistički se realizam razlikuje od *sâmkhye* i *nyâye* po teoriji momentanosti. Analiza bi nas toga problema brzo dovela do zaključka, da sa stanovišta teorije momentanosti naivni realizam starijih škola više nije moguć. Budistički realist ne može da vjeruje u postojanje supstancije nezavisno od atributa. Supstancija može biti jedino jedinica sposobna da proizvede jedan jedinstveni osjet. Kategorija je, pod koju spada supstancija, *rûpa* (»oblik«). U Vasubandhuovoj realističkoj interpretaciji to je sposobnost smetnje za osjetne organe. Materija je povezanost osjetnih kvaliteta (boje, mirisa, okusa i

[21] Prema Dasgupti, I, 129—30.

doticaja). Prema riječima Ščerbatskoga »elementi materije očituju se u svojim akcijama ili funkcijama. Prema tome, oni su više energija nego supstancija.«[22]

Prema izvornoj Buddhinoj klasifikaciji, svakom obliku osjeta odgovara i oblik svijesti. Razum kao šesto osjetilo nije također neko univerzalno svojstvo. On se po svojoj voljnoj kvaliteti naziva *ćitta,* po misaonoj *manas,* a po diskriminativnoj *vigjñâna.* Osjetila su bitni uvjet opažanja. Ne postoji, međutim, nužda, da se iz te okolnosti izvodi zaključak o postojanju duše kao trajnog jedinstvenog principa. Ako duša postoji, kaže Vasubandhu, onda mora biti bivstveno različita od elemenata, koji sačinjavaju ličnost. Ako je vječna, onda je isključena iz procesa uzročnosti, pa je prema tome isključena iz područja praktičnog zbivanja. »Što je zapravo ovaj čovjek, Devadatta?« — pita se Vasubandhu.

»On je samo neprekinuti niz trenutačnih snaga, za koje neuki ljudi smatraju, da su cjelina, pa im pridaju ime Devadatta. Njihovo je uvjerenje, da se Devadatta kreće, hipotetično, a osniva se na analogiji s vlastitim iskustvom, jer se i njihov vlastiti životni kontinuitet sastoji od trajnog pomicanja s jednog mjesta na drugo. Iako se smatra, da to kretanje zavisi od nekog trajnog bića, ono je samo niz novih proizvoda na raznim mjestima, kao što i izrazi: „vatra se kreće", „zvuk se širi", znače takvu povezanost.« *(Abhidharmakoša.)*

Tako se vraćamo na staru diskusiju, koja nas vodi u idealizam. Na tom području Vasubandhu dolazi do uvjerenja, da se ne možemo pouzdati u perceptualnu evidenciju o postojanju objektivnog svijeta. Da li je, na pr., predmet vidnog opažanja cjelina ili atomsko mnoštvo, pita Vasubandhu. Jednostavna cjelina ne može biti, jer cjelina uključuje dijelove. Ne može biti atomske prirode, jer se atomi pojedinačno ne mogu osjetno opažati. Ne može biti proizvod atoma, jer se materijalno postojanje atoma ne može dokazati.[23]

Prostor je kategorijalni proizvod mišljenja i, kao takav, osnov objektivnosti predmeta smještenih u njemu. Zato možemo razlikovati tako razmještene predmete od osjetnih kvaliteta, koje to nisu, na pr. plavi predmet od plave boje. Cijepanje na subjekt i objekt osnovano je u prirodi mišljenja. Ipak, ličnost kao tok takva zbivanja ne ostaje samo u idealnoj

[22] »Systems of Buddhistic Thought« (citirano prema Dasgupti, I, 121).
[23] Prema Dasgupti, II, 20.

sferi. Vasubandhu se približuje vedântinskoj teoriji o objektivnosti *mâye* i tradicionalnom psihološkom materijalizmu, pa pretpostavlja na pr., da među individualnim tokovima svijesti može postojati i odnos uzajamnosti i utjecaja. Podloga iluzornosti za njega je »čista« svijest.

Krajnje obrazloženje fenomenalne realnosti svijeta traži se u svim indijskim sistemima na praktičnom području. Značajna je u tom pogledu Vasubandhuova tvrdnja da pretpostavka individualne duše »ne bi služila nikakvoj praktičnoj svrsi«. *Dignâga* iz teorije momentanosti i uzročnosti izvodi definiciju, da je egzistencija sposobnost proizvođenja posljedica. *Darmottara* smatra, da je probni kamen ispravnosti logičkog zaključivanja o realnosti svijeta uspješna djelatnost. Znanje je uvijek svrhovito u tom praktičnom smislu.[24]

Vidjet ćemo, da i *Šankara* zastupa slično praktično stanovište, usprkos različitom gledištu o etičkoj vrijednosti djela.

E) RAZVOJ BUDISTIČKE LOGIKE

Osnovni *silogistike* u budističkoj logici proizlaze potpuno jasno već iz kanonskog djela *Kathâvatthu* (2. st. pr. n. e.) — U tom djelu dokazni postupak *po direktnoj metodi (anuloma)* slijedi ovu formulu:

— Je li A B?
— Jest.
— Je li C D?
— Nije.
— Ali, ako je A B, onda je nužno i C D.
Nije moguće da se B tvrdi za A, a *D* negira za C.

Time je pobijen prvi odgovor.

Indirektna metoda (patiloma) slijedi ovu formulu:

— Ako se D izvodi iz C, onda je B moralo biti izvedeno iz A.
Ti si tvrdio B za A, zato ne možeš negirati D za C.

Obrtanjem hipotetske pretpostavke u ovom postupku, dobiva se i treća formula:

---

[24] Usp. Bergsonovo gledište, da svijet nije »sinonim bitka nego samo stvarne djelatnosti ili neposredne efikasnosti«. (»Matière et Mémoire«, str. 157).

Ako je A B, onda je C D.
A jeste B.
Prema tome je i C D.[25]

Vasubandhu važi kao utemeljitelj budističke logike. O veličini njegova doprinosa možemo suditi na ovom području samo posredno, po djelu učenika Dignâge i daljem razvoju nauke. Na osnovu povijesnih podataka, koji potječu i iz drugih škola, zaključuje se, »da temelji kasnije budističke logike ne potječu od Dignâge, nego već od Vasubandhua«.[26] Dignâgina je nauka u sistematskom prikazu nerazdvojiva od razrade Dharmakîrtijeve, koja se osniva na obrani Dignâginih stavova od naknadnih kritika. Slično je i s odnosom Dharmakîrtija i Dharmottare, koji također polazi od komentara i obrane svoga prethodnika u polemici protiv *nyâye*. Zato ćemo čitav ovaj razvoj od blizu 500 godina obuhvatiti kao cjelinu i koncentrirati oko teme logičkog zaključka.

Stupanj razrađenosti budističkog transcendentalnog idealizma odražava se najvjernije u teoriji zaključka, koja uspijeva da u formalnologički okvir obuhvati ne samo zaključak i sud, nego i opažanje kao sredstvo spoznaje. Pri tome se funkcija mišljenja identificira s funkcijom zaključivanja, dok se funkcija opažanja svodi na formu zaključka posebnim analitičkim postupkom. Već se po ovom okviru vidi, da indijska teorija zaključka, a osobito ova koju razmatramo, ima svoje specifične pretpostavke. (Detaljna bi analiza morala voditi računa i o pretežno nominalnoj formi izražavanja u sanskritskoj rečenici.) Kako ćemo dalje vidjeti, prijevod termina *anumâna* s našim terminima »zaključak« ili »silogizam« odgovara samo približno, po osnovnom smislu, dok doslovno značenje termina ukazuje na posve drugu specifičnost logičkog postupka, čije razumijevanje pretpostavlja nekoliko prethodnih razjašnjenja.

Polazeći od već spomenutog petočlanog silogizma, Dignâga ga kvalificira kao »zaključak za druge« ili instrument *dokaznog postupka*, pa mu suprotstavlja »zaključak za sebe« kao *metodu mišljenja*. Ovaj drugi oblik postaje osnovom budističke

[25] Prema Dasguptinoj obradi, I, 157—58.
[26] Ščerbatskoj, 266.

logike. Njegovim potrebama odgovara tročlani silogizam, čija teoretska obradba odgovara prvenstveno našoj teoriji suda.[27]

U kritici kategorija, od kojih polazi *nyâya*, Dignâga ističe osnovnu logičku važnost dviju od njih: opažanja i zaključka. Te dvije kategorije određuju osjetnost i mišljenje kao izvore spoznaje.

Dignâga polazi od pretpostavki realističke *sautrântika* škole (koje se ovi logičari nisu nikada odrekli) u daljnjoj razlici »neodređenog znanja« *(nirvikalpa-gjñâna)* i »određenog znanja« *(savikalpa-gjñâna)*. Prvo određuje subjekt zaključka, a sadržava kopiju predmeta dostupnu osjetilima, koja predstavlja dovoljnu osnovu opažanja. »Određeno znanje« nastaje djelatnošću mišljenja, koje pojmovno identificira predmet s ranijim iskustvom. Ovo znanje ne može biti adekvatni prikaz stvarne i neposredne osjetne datosti. Ono obuhvaća logičko područje predikata.

U Dharmakîrtijevoj interpretaciji, u duhu osnovnih budističkih kategorija »imena« i »oblika«, ističu se ta dva sastavna dijela spoznaje ovako: a) neposredno opažanje, u kojem je sadržana istina, ali nije uključena spoznaja, i b) jasna slika, koja nastaje putem razumskog označavanja i pridavanja

[27] Češće je isticana srodnost osnovnog indijskog silogističkog oblika s prvom Aristotelovom figurom. — U modernoj logici postoje teorije, koje sud svode na zaključak. (Usp. Schuppe: *Erkenntnistheoretische Logik.*) — U slučaju Rickerta (*Gegenstand der Erkenntnis*, str. 169) nalazi Ščerbatskoj bitnu srodnost u tendenciji logike toga vremena, da pođe od suda, a ne od pojma, kao osnovnog logičkog oblika, »jer je svaki akt spoznaje sud«. Kasnije ćemo upozoriti na još neke srodnosti, koje odatle proizlaze. Iz ove perspektive čini nam se normalnim, da logika 20. st. u svom daljnjem razvoju dolazi do ovakvih tvrdnji: Analiza »nauke o sudu pokazuje, da smo to poglavlje logike zapravo likvidirali. Probleme, koje je ono sadržavalo, djelomično smo isključili iz logike, djelomično smo uključili u nauku o pojmu, a djelomično u nauku o zaključku. Kad ne bi bilo potrebno, da se još obaziremo na tradiciju i da stalno razjašnjavamo nejasne pojmove, . . . mogao bi se sistem logike prikazati u drukčijem didaktičkom obliku.« (B. von Freytag-Löringhoff: *Logik*, Stuttgart 1955. — str. 90—91.) — »Pod utjecajem spoznajnoteoretskih razmatranja i logistike, polazilo se posljednjih decenija u izgradnji logike uglavnom od nauke o sudu, na kojoj se osnivala nauka o pojmovima i zaključcima. Mi ponovno stavljamo nauku o pojmu na početak, zato jer je postalo moguće, da se cijela nauka o zaključku na jednostavan način svede na nauku o pojmu, a nauka o sudu da se likvidira — ukoliko joj je tema čisto logička — jer se pokazalo da ta tematika spada bolje u nauku o pojmu, ili već duboko u nauku o zaključku . . . U nauci o zaključku zašli smo iza modusa klasične nauke do zaključbenih slojeva pojma („schlüssige Begriffslagen").« (Ib. 145.) — »Silogistika seže dalje, nego što je klasična logika ikad razvila nauku o zaključku.« (127) — U nastavku ćemo upozoriti i na neke sličnosti u pojedinostima, koje proizlaze iz indijske definicije zaključka.

imena. Ovaj drugi dio sadrži spoznaju, ali ne uključuje objektivnu istinu.[28] Predodžba nastaje iz neodređenih neposrednih doživljaja osjetila i iz razumskih kategorija sličnosti i različitosti. (Kategorije kontinuiteta, kauzaliteta i mnoštva također su izraz aktivnosti toka svijesti.) — Između »oblika« kao osjetne datosti i »imena« kao pojmovnog određenja, ne postoji nikakav uzročni odnos.[29]

Karakterističan je citat iz starije kanonske književnosti, koji nalazimo u »Visuddhi-Maggi«: »Vid ne opaža oblik, jer mu nedostaje razum; a razum ga ne opaža, jer mu nedostaje vid.«[30] Kantova transcendentalna logika polazi od iste konstatacije: »Razum ne može ništa opaziti, a osjetila ne mogu ništa zamisliti.«[31]

Tek je na ovoj osnovi shvatljiv naziv indijskog zaključka: *anumâna* — »naknadno određivanje opsega«.

Ova logika shvaća, prema tome, nauku o zaključku kao teoriju »kvalificiranog opažanja«.[32]

Polazeći od principa, da granica suda ne može prijeći granicu osjetne spoznaje, budisti kritiziraju drukčije stavove ostalih škola, na pr. *sâmkhye* koja smatra, da se »pomoću zaključka spoznaje ono, što se nalazi izvan opsega dostupnog osjetilima.«[33]

Prema Dharmakîrtiju značenje termina »subjekt« *(pakša)* može biti različito. Ako nije posrijedi osnovna neodređena i neposredna osjetna datost, onda je bitno, da logički subjekt *(anumeya)* bude neka »opća bit općeg pojma«,[34] da bi zadovoljio uvjet »neodređenog znanja«.

U svakom slučaju subjekt mora biti »to tu« *(tad, τόδε τι)*, termin na koji smo se već osvrtali.[35] Tako bi tipičan primjer

[28] Usp. interpretaciju budističkog stava, koju daje predstavnik *nyâye*, *Vâčaspatimišra* (11. st.): »Vanjski predmet ne postoji, bez obzira ima li određenu veličinu ili je infinitezimalan. Sve se predodžbe oslanjaju samo na svoj vlastiti oblik, koji objektiviziraju, pa su zato neadekvatne.«

[29] Prema Straussu, str. 216—17.

[30] Str. 20. — Prema Nyanatiloki, citat se odnosi na »Kathâvatthu« (pogl. XVIII).

[31] »Kr. č. uma«, B 75, A 51.

[32] Usp. Jacobi: *Die indische Logik*, str. 461.

[33] Prema Ščerbatskome, 209.

[34] Usp. Ščerbatskoj, 203.

[35] Ovdje nailazimo također na jedno od niza mjesta srodnih sa Sigwartovom logikom. (Subjekt je svuda predodžba, koja se ne da izraziti riječima.) Rickert (o. c., 176) razlikuje u opažanju dva elementa: »to tu« i predodžbu. Datost se ne nalazi u sadržaju predodžbe. (Usp. bilj. 28. ovoga pogl. — Na srodnosti sa Sigwartom i Rickertom upozorava već Ščerb.

grčkog silogizma: »Svi ljudi su smrtni; Sokrat je čovjek; Sokrat je smrtan;« — sveden na oblik indijskog zaključka »za sebe samoga«, glasio: »Ovo je smrtni čovjek Sokrat.«

Prema Dharmottarinoj definiciji, »do zaključka dolazimo nakon spoznaje određenog svojstva predmeta, što ima funkciju logičke oznake, i nakon uviđanja neposredne veze između te oznake i izvedenog pojma« *(anumiti)*.

Logička kvalifikacija ili prepoznavanje nije moguće bez srednjeg pojma *(medius)*. Osnovni logički oblici srednjeg pojma jesu: oznaka *(linga)*, osnov ili razlog *(hetu)* i dokaz *(sâdhana)*. Po ovoj shemi ne može postojati sud bez tri člana, koji karakteriziraju silogizam. (Kopula u nominalnoj konstrukciji sanskritske rečenice nema logičke funkcije.)[86]

Primjeri:

Za ilustraciju termina sheme zaključka može poslužiti ovaj školski primjer:

»Ovo je	*šimšapa-*	*stablo.«*
subjekt	oznaka	(predikat)
(minor)	*(medius)*	*(maior)*
pakša	*linga*	*sâdhya*
anumeya	*hetu*	*anumiti*
	sâdhana	

Specijalne probleme teorije zaključka sadržavaju ovi primjeri:

1. »Ovo je stablo.« (Analitički zaključak.)
2. »U šumi je vatra, jer je dim.« (Kauzalni zaključak.)
3. »Ovdje nema posude.« (Negativni zaključak.)[87]

Ad 1. Budistička transcendentalna analitika polazi od dva osnovna principa. Prvi određuje opisani odnos opažanja i mišljenja, a drugi izražava trenutačnost zbiljskih elemenata svih pojava. — U tom je smislu opažanje stabla već sintetska tvo-

---

[86] Usp. J. S. Millovu definiciju zaključka, po kojoj se predmet spoznaje po svom obilježju. — Za problem kopule u suvremenoj logici, usp. mišljenje B. v. Freytag-Löringhoffa (o. c. 61): »S potpuno dosljednog stanovišta, kopulativna funkcija kopule ne bi se uopće ticala nauke o sudu. Njeno proučavanje moglo bi se prenijeti u nauku o pojmu.«

[87] Primjeri su uzeti od Ščerbatskoga (str. 216—17 i d.).

revina, kvalificirana komparativnom djelatnošću mišljenja. Osjetno zamjećujemo samo dijelove, a cjelina je plod zaključka.

Teorija zaključka pretpostavlja dva osnovna oblika sinteze: a) sintezu unutar predikata i b) sintezu između oznake i predikata.

Moguć je slučaj u kojem prva vrsta sinteze otpada. To ipak ne prejudicira zakljudžbeni karakter jednostavnog suda o opažanju, na pr.: »Ovo je plava boja.« — Predodžba plavoga nije sastavljena od raznih elemenata, ali zbog toga nema ništa manje karakter obilježja, koje kvalificira predikat i vezuje ga s realnom podlogom subjekta, koji na taj način »prepoznajemo«.

Ipak je ovaj slučaj važan za teoriju opažanja, jer se iz njega izvodi pojam »čistog« opažanja:

Kad predmet, pošto smo osjetili njegovu prisutnost, neposredno ulazi u svijest, onda kažemo, da je u tom slučaju čisto opažanje izvor spoznaje. *(Dharmottara.)*

U svim ostalim slučajevima »čisti« se elementi pojavljuju samo kao mogućnosti za uspostavu odnosa predodžbe i njene objektivne podloge. (Usp. u povijesti evropske logike *materia signata* i teoriju intencionalnih relacija.)

Ad 2. Ovo je klasični primjer zaključka po obliku, a i po problemu inherencije ili »dodira« *(vyâpti,* lat. *concomitatus)* između oznake i predikata, uzroka i posljedice. S naivnorealističkog se stanovišta ovaj problem postavlja kao ontološki, a tek ga budistički kriticizam svodi na potpuno spoznajno područje, kako smo pokazali već citatom Dignâge (na kraju odsječka o *nyâyi).* U vezi s tim problemom zanimljiva je diskusija među školama *o izvoru spoznaje:*

Vaišešika dopušta dvije mogućnosti: a) izvor je spoznaje *stvarno obilježje* (dim), a spoznaja je uzroka (vatra) rezultat logičkog mišljenja; b) izvor je spoznaje *spoznati predmet* (vatra), a rezultat su mišljenja praktični stavovi, koje zauzimamo na osnovu spontanog raspoznavanja (v. teoriju instinkta).

Nyâya smatra, da je izvor spoznaje doticaj ili veza dima i vatre kao *materijalna inherencija* uzroka i posljedice.

Mîmâmsâ smatra, da je izvor spoznaje *terminus medius, logičko obilježje,* kojim mišljenje identificira konkretni slučaj.

Budisti prigovaraju svim ovim stanovištima, da ne dosežu do izvorne *sintetske funkcije mišljenja,* koja omogućava jednako opažanje kao i obilježavanje, iako ne jamči adekvatnost izvedenih tvorevina s realnom podlogom.

Funkcija logičke oznake, koja stvara spoznaju o predmetima koji nam nisu dani u neposrednom opažanju, sastoji se iz *svijesti* o nužnoj vezi ove oznake s tim predmetom. *(Dharmottara.)*

Za zaključak je po definiciji bitno raspoznavanje sličnosti i »isključenje svega ostaloga«. Osnov je zaključka »nerazrešiva veza identiteta biti vrste i roda, ili nerazrešiva veza posljedice i uzroka«.[38]

Nyâya-sûtra (V-a) nabraja 24 mogućnosti pogrešne analogije u zaključivanju. Dignâga je taj broj pokušao da svede na 14. U vezi je s problemom logičkog obilježja bila potrebna potonja teoretska obradba ovog područja. Prema kasnijim teorijama logičko obilježje mora ispuniti tri uvjeta, da bi zaključak bio ispravan:

1) Obilježje mora postojati u subjektu.

2) Isto obilježje treba ustanoviti u konkretnim slučajevima gdje se pojavljuje predikat.

3) To obilježje ne smije postojati u slučajevima gdje je predikat odsutan.

Ad 3. U slučaju negativnog suda smatra Dharmakîrti, da je predodžba praznog mjesta, gdje se lonac ne nalazi, rezultat zaključka. Tu je logičko obilježje nenalaženje predmeta na određenom mjestu, a to je mjesto sámo stvarna osnova zaključivanja *(anumeya).*

Dosljedno kriticističkom stavu o granicama spoznaje ističe Dharmottara, da mogućnost negativnog suda ne omogućava spoznaju nezavisno od osjetnog područja, zato jer je osjetno nezahvaćeni predmet negativnog zaključka ostao nezapažen samo u hipotetskom smislu.

Utjecaj je budističke logike i kritike spoznajnih sposobnosti bio znatan za ostale škole. Dignâgino razlikovanje »zaklju-

[38] »Nyâyabindutîkâ« (29), prema Dasgupti

čivanja za druge« i »zaključivanja za sebe« usvojeno je općenito, a s tim u vezi i tročlani oblik silogizma. Ipak je osnovna nauka o apriornom i spoznajno-imanentnom karakteru logičke veze i njene zakonitosti ostala neshvaćena i zaboravljena. Metafizičko-religiozni interes ostalih škola, osobito vedânte, koja je bila najbliža budističkom transcendentalnom idealizmu, bio je glavni razlog, da se na području transcendentalne dijalektike nije zalazilo u teoretsku diskusiju stava o nespoznatljivim temama, koje je već Buddha vrlo izrazito formulirao.[39] Ipak je budistička kritika elemenata osjetne datosti i sintetskog procesa spoznaje bila od presudnog utjecaja na daljnji razvoj spoznajnoteoretske analitike.

U kasno skolastičko doba (11.—13. st.), pošto je budistička logika dostigla svoj vrhunac, dolazi u okviru *nyâye* do razrade formalističke strane silogizma u okviru *mahâ-vidyâ* nauke. *Mahâ-vidyâ* silogizam sadrži 16 figura. Poticaj razvoju ovog dijela formalne logike nalaze neki povjesničari u razradi Nâgârgjunine dijalektičke nauke.[40]

F) ŠANKARA

Šankara spada među najžešće protivnike budističkog idealizma, usprkos srodnosti idealističkog stava i nesumnjivog snažnog utjecaja obiju budističkih škola na razvoj vedântinske nauke, čiji je glavni predstavnik. Idealistički zaokret, koji je vedântinskoj nauci dao Šankara u svom komentaru »Brahma-sûtre«, optužuje kasniji vedântinski reformator Yâmu-

---

[39] Ščerbatskoj upozorava na logičku razradu ove teme kod Dharmakîrtija i Dharmottare, kao i na važnost usporedbe sa stavovima u evropskoj filozofiji i logici od Aristotela do Sigwarta, u vezi s problematikom negativnog suda.

Dharmakîrti: »Neopažanje izvan granica iskustva dovodi samo do sumnje, jer izvan tih granica ne postoji ni opažanje ni mišljenje.«

Dharmottara: »U čemu je bit neopažanja? U prestanku opažanja i mišljenja. Sumnja je odsutnost spoznaje . . . To znači, da sumnja nema ništa zajedničko sa spoznajom ili predmetima spoznaje.« — Ščerbatskoj (str. 241 i bilj. 403) smatra, da su i Spinoza i Hegel »pojam negacije prebacili u bitnost stvari kao i indijski realisti«. Od tog aristotelovskog stanovišta nije se oslobodio ni Kant. Na ovu razliku između pozitivnog i negativnog suda upozorio je tek *Sigwart:* »Negacija je usmjerena uvijek protiv pokušaja neke sinteze i pretpostavlja predmijevanje o vezivanju subjekta i predikata.« (»Logik«, 155).

[40] Usp. Dasgupta II, 118—125.

na[41] kao »prikriveni budizam«, uspoređujući ga s »otvorenim budizmom« Dignâge i Dharmakîrtija, čiji je velik neposredan utjecaj na Šankaru neosporan.[42] S druge strane, kritizirajući budistički idealizam, Šankara prelazi gdjekada granice vlastitog stanovišta izraženog na drugim mjestima, da bi dokazao potpunu objektivnost vanjskoga svijeta.

Šankarin prethodnik *Gaudapâda* upotrebljava iste dokaze koje i dvije budističke škole, da dokaže nerealnost vanjskih predmeta opažanja. Njegova je interpretacija vedânte »pokušaj da spoji u jednu cjelinu negativnu logiku *mâdhyamika* s pozitivnim idealizmom upanišada. Kod Gaudapâde negativna tendencija preteže nad pozitivnom. Šankara nalazi uravnoteženiji izraz.«[43] To ide tako daleko, da Gaudapâda potkraj svoga djela *(Kârikâ)* osjeća potrebu da se izričito brani riječima: »Ovo nije rekao Buddha.« Komentirajući te riječi, Šankara dodaje: »Budistička teorija sliči *advaiti,* ali ne sadržava onaj apsolutizam, koji predstavlja osovinu vedântinske filozofije.« Odbijajući stanovište *vigjñânavâde* u istom smislu kaže već i Gaudapâda: »Razum ne rađa predmete spoznaje.«

Šankarin se apsolutizam razlikuje od budističkog relativizma u dvije osnovne teze:

1) odbija ograničenost egzistencije na opažanje *(sahopalambha-niyama;* usp. evropski princip: *esse est percipi);*

2) razrađuje teoriju o *mâyi* kao trans-subjektivnoj podlozi objektivnosti.

»Dharmakîrti negira realnost pojavnog svijeta koji mi spoznajemo, pa ostaje pri tome; izvan toga počinje za njega područje nepristupačno spoznaji. Šankara, međutim, poriče realnost pojavnog svijeta samo zato, da time utvrdi pravi bitak svog *brahmana* — jedine vječne duhovne supstancije.«[44]

Težište svoje kritike protiv spoznajnog idealizma polaže Šankara na prednost svog apsolutnog idealizma u pogledu razlikovanja subjekta i objekta, noeze i noeme u spoznaji. Svijest o stupu nije isto što i stup kao predmet te svijesti.

---

[41] O Yâmuni vidi poglavlje o materijalizmu (4 c).
[42] Ovaj je problem obradio dokumentarno Ščerbatskoj, o. c., 30 i d.
[43] Radhakrishnan, II, 465.
[44] Ščerbatskoj, str. 31.

Dignâga u svojoj teoriji psihološke razlike subjekta i objekta tvrdi, da se ono što možemo spoznati samo na psihičkom području pričinja kao da postoji u vanjskom svijetu. Šankara postavlja protupitanje: Ako taj vanjski svijet uopće ne postoji, kako se onda bilo koja osjetna spoznaja može pričinjati izvanjskom? »Višnumitra« (indijski »Titius« ili »Caius«) ne može se pojaviti kao sin žene nerotkinje. — Pri tome se i Šankarin vlastiti »objektivizam« osniva na teoriji o *mâyi* kao iluziji, koja se u odnosu prema *brahmanu* kao jedinom bitku ispoljava kao »nametnuta« *(adhyâsa* — »impozicija«, »neadekvatni prijenos« ili »translacija«), čiji je status u svakom slučaju vrlo kompliciran i ontološki i logički, te se konačno identificira s kategorijom neznanja *(avidyâ)*, iako s manje dosljednosti nego kod budista.

Šankarina je osnovna teza: Svijet je posljedica lažne iluzorne nametnutosti nad istinskim bitkom *brahmana*, ali iluzije, kao na pr. fatamorgana, pretpostavljaju uvijek podlogu na kojoj se zasnivaju. Tako je i *mâyâ*, ma da nije bitak, na neki način usidrena u bitku. Ta ideja povezanosti, koju budisti odbijaju, kad je riječ o *nirvâni*, vraća se i u diskusiji oko metafizičkog neznanja. Za Šankaru to neznanje ne može biti uzrok svijeta, kao što se prikazuje u budističkom uzročnom lancu od 12 karika, jer je ono ontički »isto tako mrtvo kao i materija u *sâmkhyi*«.[45] Svijet koji se pojavljuje pred našom sviješću, objektivan je i nezavisan, samo je njegova krajnja priroda nerazjašnjiva. Jedina razlika između Nâgârgjunine »nauke o ispraznosti i nauke o nerazjašnjivosti prema Šankarinoj školi jest, da se ovo nerazjašnjivo ipak promatra kao nerazjašnjivo nešto« za razliku od budističkog negiranja svake podloge.[46]

S takvim argumentima zalazi Šankara i u diskusiju s budistima o tipično indijskoj temi sna i jave. Gaudapâda je još povezivao iskustvo sna i iskustvo jave u nerazrešivu cjelinu, pa je i tu ostao blizak budistima. Šankara snažnije naglašava vjerodostojnost trajnosti predmeta na javi. Na prigovor, da ne postoji veza između iskustva u snu i na javi, pa da zato možemo zaključivati jednako opravdano, da je san lažan, a java istinita, kao i obrnuto, Šankarin konačni odgovor glasi,

---

[45] Prema Radhakrishnanu, II, 580.

[46] Dasgupta, II, 35.

da je iskustvo budnog stanja za nas praktički važnije, pa zato zaključujemo, da su sni lažni, a ne java.[47]

Svoje stanovište o dva čvrsta uporišta — svjedoka *(sâkšin)* u nama i apsolutnog bitka transcendentnog *brahmana* — Šankara primjenjuje na niz spekulativnih tema. Tako na pr. nasuprot budističkom shvaćanju, da je *âkâša* negativna veličina, čista odsutnost prepreka, on smatra, da je negativni efekt nužna posljedica pozitivne prirode i t. d.

No, upravo se na ta čvrsta metafizička uporišta okomila kasnije u okviru vedântinske škole nesmiljena kritika Yâmune i Râmânugje pitanjem: Koliku realnost jamči toj subjektivnoj i objektivnoj transcendenciji individualna i aktualna svijest „*Cogito*"?

Tako se vraćamo na princip Nâgârgjunine teorije pažnje, da spoznaju univerzalnosti *âtmana* »ne potvrđuju nikakve činjenice«.

---

[47] Usp. Schopenhauerovu teoriju sna: »Dugački san (života) sređen je u svojim raznim dijelovima po zakonu kauzaliteta, ali nema nikakve veze s kratkim snovima, iako i svaki pojedini od tih snova sadrži u sebi takvu kauzalnu povezanost. Tako je između prvoga i drugih srušen most, pa ih zbog toga možemo razlikovati. ... Život i snovi su listovi jedne te iste knjige. Kad čitamo stranicu za stranicom, onda je to stvarni život, a kad prođe vrijeme redovnog čitanja (dan) i dođe vrijeme odmora, nastavljamo da listamo nemarno po knjizi, otvaramo je slučajno tu i tamo, nailazimo na stranicu koju smo već pročitali i na stranicu koju ne poznajemo, pa ipak čitamo uvijek iz iste knjige ... Tako se, dakle, izolirani snovi razlikuju od stvarnog života po tome, što ne ulaze u kontinuitet iskustva ... Ako se u svom rasuđivanju stavimo iznad sna i jave, ne ćemo naći u njihovoj bivstvenoj prirodi nijedno obilježje, po kojem se jasno razlikuju ...« (*Welt als Wille und Vorstellung*, knj. I, paragr. 5)

VIII. INDIJSKI PRILOG SVJETSKOJ FILOZOFSKOJ MISLI

Za ocjenu su prinosa indijske filozofske misli razvoju svjetske filozofije od osnovne važnosti činjenice, da je indijska filozofija znatno starija od evropske, te da potječe iz drugih izvora i drukčijih pretpostavki nego filozofija grčkih »prvih filozofa«. Ova se okolnost može shvatiti u pozitivnom i u negativnom smislu. Različitost kategorijalnih struktura istočnog mišljenja i doživljavanja izaziva često stav apriorne odbojnosti prema njima i preuranjeni zaključak o njihovoj bezvrijednosti za nas. Iz toga se stava odbijaju gdjekada njene bitne prednosti zbog formalnih razlika u strukturnoj ugrađenosti dijelova u cjelinu. Ovo osobito vrijedi za moderne stavove prema istočnoj filozofiji. U Starom je i Srednjem vijeku dovodio nedostatak paralela u konkretnim ideološkim stavovima do osude indijskog mišljenja kao skepticizma i materijalizma. Sudove te vrste, na koje ćemo se u ovom pregledu još osvrnuti, možemo načelno lakše shvatiti kao dokaze filozofičnosti nego nefilozofičnosti indijskih sistema. — U pozitivnom se smislu upravo različitost polaznih pretpostavki mišljenja može shvatiti kao prednost i apsolutni doprinos starih i dalekih kultura za obnovu naše vlastite. I taj stav krije nekritične opasnosti, na koje treba osobito danas posebno upozoriti. U praksi jedan i drugi stav redovno poprima izraz pseudokriticizma.

O vezama starog indijskog i grčkog kulturnog kruga, osobito nakon Aleksandra Velikog, postoje dovoljna svjedočanstva s obje strane. Bilo bi neopravdano ne uvažavati ranije doticaje, o kojima nalazimo spomena već kod Herodota u 5. st. pr. n. e. Iako u filozofskom pogledu oskudijevamo u nepo-

srednoj dokumentaciji, sama činjenica, da prvi grčki filozofi kao i prvi povjesničari dolaze iz Male Azije, iz Mileta, ukazuje na utjecaje s Istoka.

Osnovni oblik, u kojem baština azijske kulture dolazi do nas kroz Stari i Srednji vijek, ne možemo obilježiti bolje nego nazivom indoiranski. Tim nazivom izražavamo ujedno posrednost i reflektiranost istočnih utjecaja na Evropu; posrednost koja postaje to veća, što se jače proširuje njihov obujam na dugom putu od Helenizma do Renesanse. Unutarnji je odnos indoiranske izvorne zajednice problem, o kojemu ćemo govoriti u drugoj knjizi ovog povijesnog prikaza. Ovdje ćemo se zadovoljiti jednom općom konstatacijom o refleksivnosti iranske kulture:

»Nesumnjivo je zahvatom Iranaca izvršen dubok utjecaj u svjetsko zbivanje. To je činjenica koje nismo uvijek svijesni... Iranski se udio u svjetskoj kulturi ne očituje odmah jasno. Iransku baštinu poznajemo previše dugo, a da bismo mogli bez poteškoća izljuštiti ono, što joj je specifično, pogotovu kad znamo, da kod srodnih indoevropskih naroda neki nazori, koji podsjećaju na Iran, pripadaju njihovom iskonskom nasljeđu.«[1]

Aristotel u svom prikazu razvoja grčke filozofije, na početku »Metafizike« razlikuje stav »prvih filozofa«, za koje je »jedini uzrok takozvani materijalni uzrok« (Tales, »osnivač ove vrste filozofije«, Anaksimen i Diogen, Hippasos i Heraklit, Empedoklo, Anaksagora, Parmenid), od stava druge skupine filozofa, koji u svom traženju prvih uzroka polaze od »matematske vještine nastale u Egiptu«, koja se po njegovu mišljenju tamo razvila prije i snažnije nego kod Grka zato, »jer je tamo svećenički stalež mogao živjeti u udobnosti« i baviti se »slobodnom naukom«:

»Istovremeno s tim filozofima i prije njih, takozvani pitagorovci, koji su se prvi počeli baviti matematikom, ne samo da su napredovali u toj nauci, nego su također, razvivši se u njoj, smatrali da su njeni principi ujedno i principi svih stvari.«[2]

[1] O. G. von Wesendonk: *Das Weltbild der Iranier* (Bd. 1a, Kafka: *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, 1933), str. 15.
[2] Metaph., 985 b. Usp. 981 b — 984 a.

Dalje Aristotel i Platonovu filozofiju prikazuje u uskoj vezi s ovom pitagorovskom strujom, čiji izvor treba tražiti na Istoku.[3]

U pitagorovsko-heraklitovskim strujama rane grčke filozofije nalazimo smjernice srodne staroindijskom fenomenološkom pogledu na svijet, povezane uz neke konkretne idealističke stavove i pretpostavke vjerske mistike. Aristotel zamjećuje specifičnost takvih elemenata, kad na pr. pripisuje u dobro pitagorovcima, da razlikuju dvije vrste principa, ne samo supstanciju, nego i »izvor kretanja«, ili kad navodi kao osebujnost ovih filozofa, »da su mislili da konačnost i beskonačnost nisu atributi nekih drugih stvari, na pr. vatre ili zemlje ili bilo čega te vrste, nego da su beskonačnost po sebi i jedinstvo po sebi supstancija stvari kojima se prediciraju«.[4]

O neposrednim se indijskim utjecajima na Pitagoru i Heraklita mnogo pisalo i govorilo, no dokumentiranje takvih stavova u ovom povijesnom sloju onemogućuje, po mišljenju nekih učenjaka, prvenstveno nedostatak izvora za studij kulture Feničana, koji su ranije bili glavni posrednici i spona između Istoka i Zapada.[5]

To se stanje mijenja u doba Aleksandra Velikog. — Analiza neposrednih indijskih utjecaja na helenističku filozofiju predstavlja temu posebnih studija, iz koje ćemo se zadovoljiti da istaknemo jedan karakteristični simptom:

Dolazeći u doticaj s indijskim »asketima« *(sarmanes*, prema sanskr. *śramaṇâ*, ili *samanaios*, prema pâli *samana)*, Grci su njihovu nauku karakterizirali kao skepticizam, pod utjecajem budističkog negatorstva, i kao atomistički materijalizam, pod utjecajem nauke *vaišešika*.

U islamskoj skolastici nauka ovih Indijaca *(sumanî)* ima još izrazitiju negativnu ulogu, zbog poznate relativnosti i impersonalnosti pojmova »bog« i »duša« kod Indijaca, suprotno biblijskim i evropskim vjerskim pretpostavkama. Na tu

---

[3] U indijskoj *Sulva-sûtri*, koja sadržava propise o gradnji hramova nalazi se i pravilo o kvadratu hipotenuze. Smatra se da ovo djelo nije mlađe od 8. st. pr. n. e.

[4] Metaph. 987 a.

[5] Usp. V.—V. Barthold: *La découverte de l'Asie*, Paris, Payot, 1947, (prijevod s ruskog), str. 54. - Tezu, da je Pitagorinoj nauci o seobi duše u to doba postojala stvarna paralela jedino u Indiji, razradio je najiscrpnije L. v. Schröder (»*Pythagoras und die Inder*«, Leipzig 1884.). Paraleli s Heraklitom posvetio je posebnu studiju u novije vrijeme s indijske strane Aurobindo Ghose.

ćemo se pojavu osvrnuti u drugoj knjizi »Filozofije istočnih naroda«.

Negativnost ranih indijskih utjecaja jedna je od osnovnih crta odlučnih za zapadni stav prema njima. Taj je negativizam manje bitan za samu indijsku filozofiju, kako se dade zaključiti iz cjeline našeg prikaza, a u mnogo većoj mjeri proizlazi tek iz razlike kategorijalnih pretpostavki dviju struktura mišljenja. Dok se ne prevlada ta dubinska razlika, ili dok se barem ne osjeti njena istinska problematičnost, ne može se govoriti ni o ozbiljnijim pretpostavkama za idealno kulturnopovijesno zajedništvo. S ovog nam se stanovišta čini da je imao pravo *Eduard von Hartmann,* kad je Aristotelova opažanja o »imanentnom razvoju ... svijeta kao cjeline«, koja se u ograničenu okviru nadovezuju na njegova zapažanja bivstvenih razlika, koja smo već citirali, shvatio kao iznimku, kojoj u staroj filozofiji »ne nalazimo više ni traga«, i kao djelomični uviđaj koji ni »na suvremenike i na slijedeća pokoljenja nije izvršio epohalni utjecaj«.[6]

Helenistička je kultura težila za spomenutim zajedništvom ideja na Istoku i Zapadu, ali je pri tome ostala na sinkretističkoj osnovi. Razvoj mediteranske kulture toga vremena ni po svojim grčkim tradicijama ni po novim razvojnim tendencijama u smjeru skolastike nije pogodovao zbliženju u osnovnim filozofskim pretpostavkama istočnog i zapadnog mišljenja. Vidjet ćemo iz prikaza islamske filozofije, da su iranski elementi u islamskom mišljenju u Srednjem vijeku pružali mnogo povoljnije tlo za zbližavanje heterogenih kultura, pa su uz grčku baštinu za evropsku renesansu tu sačuvane dobrim dijelom i indijske tradicije u latentnom stanju.

U dijelu o filozofiji Dalekog Istoka osvrnut ćemo se na jedinstveni val mistike, koji je oko 12. st. obuhvatio cijeli pojas kulturnog svijeta od Japana do Engleske snagom bitno jedinstvene panteističke misli. Povijesna pozadina ove pojave nije dovoljno istražena. Očito je, da istovremenost tog niza srodnih pojava nije mogla biti plod neposrednih utjecaja iz jednog središta, nego je morala biti proizvod relativno sličnih prilika na ovoj jedinstvenoj traci srednjovjekovnih kultura svjetskog razmjera. Kategorijalne pretpostavke indijskog mišljenja, koje su ovom nizu pojava najbliže, pa i teritorijalni

---

[6] *Philosophie des Unbewussten,* II, Leipzig, Kröner, 1923., 12. izd., str. 369.

položaj Indije između Dalekog Istoka i Sredozemlja, mogu davati povoda za mnoge spekulacije.

Iz renesansnog mišljenja moguće je na svim područjima analitički izlučiti niz predodžbi i pojmova nesumnjivo orijentalnog porijekla pod pečatom iranske metafizike svjetlosti, o kojoj ćemo više govoriti u drugoj knjizi ove povijesti, no čiji je krajnji osnov najvjerojatnije u indijskom panteizmu. Ipak, neposredne indijske utjecaje na renesansnu filozofiju također ne bi bilo moguće dokumentarno dokazati.

Dokumentarni utjecaji razvijaju se redovno mimo ovo idejno područje dubinskog zbližavanja velikih svjetskih kultura.

Marko Polo u 13. st. dao je prikaz Buddhinog života na osnovu dovoljno autentičnih izvora, pa je na kraju primijetio: »Da je bio kršten *(cristiano batezzato)*, sigurno bi bio veliki svetac božji.«

Izjave i usporedbe ove vrste nisu rijetke ni u ranim misionarskim izvještajima. Ipak se načelna reakcija vjerskih i kolonijalnih autoriteta dosta rano i snažno učvrstila u stanovištima o superiornosti kršćanske i mediteranske kulture.

Prosvjetiteljsko doba znači novi početak dokumentarnog upoznavanja istočnih zemalja sa stanovišta filozofskog interesa. Karakteristično je za ove odnose spomenuti na primjer, da u prvoj polovici 19. st. *V. Cousin* u svom »Tečaju povijesti filozofije« obnavlja tezu, koju je blizu sto godina ranije iznio *Abbé Foucher*, da ishodišnu točku filozofije treba tražiti na Istoku.

S filozofskog je stanovišta jasno, da mimo sve plime i oseke objektivnih povijesnih dokumentacija, kategorijalne strukture prostorno i vremenski udaljenih idejnih svjetova postaju zanimljive za evropsku filozofsku misao tek u doba »kopernikovskog obrata« njenih vlastitih apriornih pretpostavki. Svijest o novim mogućnostima komparativne filozofije dozrijeva u doba romantizma. Takve romantičke koncepcije o transcendentalno-idealističkim osnovama univerzalne filozofije nalaze svoj puni izraz najprije kod *Schopenhauera*, a zatim kod srodnih mislilaca, koji ostaju u istom krugu metafizike svijesti do kraja 19. st., kada je *P. Deussen* dao prvu dublje obrađenu povijest indijske filozofije s toga filozofskog stanovišta.

S obzirom na golem vremenski raspon, koji razdvaja razine osnovnih filozofskih pretpostavki staroindijske filozofije

zasnovane na upanišadama i na Buddhinoj nauci s jedne strane, a s druge moderne fenomenološke filozofije koja polazi od spoznajnog kriticizma, pojavila su se nužno i opravdano pitanja o mogućnosti, granicama i općoj vrijednosti takvih usporedbi. Deussen je nastojao da taj raspon stegne ili barem usredotoči na odnos: Šankara — njemački idealizam. Proširenje kruga pristupačnih djela iz klasičnog razdoblja indijske filozofije i jasniji uvid u razvojne odnose indijskih filozofskih škola u prvom tisućljeću naše ere pogoduju u novije vrijeme takvom omeđavanju problematike. Nije nam ovdje moguće zalaziti u analizu Deussenovog utjecaja na opća shvaćanja o indijskoj filozofiji u 20. st. Pritom se ipak osjeća jedan nedostatak, koji izaziva sve veće smetnje, što se dublje nastoji zaći u originalnu problematiku: Spomenuta osnovna paralela otešćava nam da i s jedne i s druge strane zahvatimo izvorne kategorijalne pretpostavke filozofske misli, kako u slučaju indijske arhajske mudrosti, tako i u slučaju evropske fenomenološke filozofije. Na ovom su se posljednjem području pretpostavke filozofskih mogućnosti znatno izmijenile u posljednjih pedeset godina, tako da je revizija naših komparativnih mogućnosti već i zbog toga postala neophodna, a da ne govorimo o proširenju objektivnog znanja o izvorima indijske filozofije.

Drugo je pitanje, koliko danas postoji unutarnja potreba u zapadnoj filozofiji za takvu novu razradu komparativnih elemenata. Tu možemo ustanoviti, da je ta potreba u međuvremenu živjela uglavnom latentno u svijesti zapadne kulture i da se očitovala manje izrazito na filozofskom nego na drugim područjima. Iako su upravo orijentalisti pred veličinom svoga dokumentarnog zadatka najsnažnije izražavali skepticizam prema autentičnim mogućnostima filozofskih zahvata u njihovu građu, ipak su se oni istovremeno i najviše žalili na neispunjena proročanstva o važnosti istočne filozofije za modernu zapadnu kulturu.

Iz nabrajanja srodnosti ne proizlazi, međutim, dokaz o plodnosti aktivnih utjecaja. Učenjaci koji su uvidjeli da je težište problematike u idealnoj unutrašnjoj srodnosti misaonih sistema, shvatili su najjasnije i ovu razliku:

»Budući da ne postoji gotovo nijedan zapadni sistem koji se ne bi mogao naći i u Indiji, to sama činjenica podudarnosti ne dokazuje ništa, jer se na nju mogu svi pozivati — dualist

i monist, skeptičar i dogmatičar, realist i idealist, materijalist i spiritualist.« *T. Ščerbatskoj)*[7]

»Duhovni su prosjaci naših dana nažalost i suviše skloni, da milostinju Istoka prime u gotovu ... Ono što je Kina izgradila tisućljećima, mi ne možemo ukrasti. Mjesto toga moramo naučiti kako da steknemo, da bismo imali. Ono što Istok može da nam dade, treba da nam bude tek pomoć u poslu, koji moramo izvršiti. Što nam koristi mudrost upanišada ili uvid u kinesku *yogu*, ako svoje vlastite temelje napustimo kao preživjele zablude, pa se kao beskućnici i gusari razbojnički ugnijezdimo na tuđim obalama?« *(C. G. Jung.)*[8]

S indijske strane interes za zbliženje izgleda nešto drukčije. Već krajem 18. i početkom 19. stoljeća, nakon prvih dubljih doticaja s modernom zapadnom kulturom, javlja se tamo svijest o univerzalističkoj misiji Indije. Iskusivši moralnu brutalnost i vjersku netoleranciju bilo dogmatskih ili empirističkih bezobzirnih stavova prema svijetu i životu, Indijci postaju svijesni neutemeljenosti evropskog pogleda na svijet u istini, osjećaju da evropskoj metafizici, ukoliko postoji u to doba, nedostaje osnov u jednoj dovoljno širokoj i općeusvojenoj analitičkoj disciplini logičke strukture svijesti. Prema razvojnom stepenu logičke problematike i njenoj aktualnosti u Indiji u kasnijem Srednjem vijeku, aristotelovska logika još na početku modernog doba evropske filozofije predstavlja tek rudiment. Pa ipak, ta logika u indijskoj filozofiji ne zauzima isto mjesto, koje joj strukturno pripada u evropskoj filozofskoj nauci. Važniji dio logičke funkcije u indijskoj filozofiji vrši disciplina praktičnog uma, na koju smo u našem prikazu uvijek ponovno upozoravali.

Iz svega toga Indijci povlače zaključak o univerzalnoj misiji svoje metafizike, ili kako bi je oni radije nazvali, *philosophiae perennis, (sanâtana-dharma).*

Iako je ta svijest u svom originalnom obliku snažno religiozno obojena, njen je središnji element uvjerenje, da se metafizičke pretpostavke indijske filozofije daju mnogo bolje uskladiti s rezultatima evropske pozitivne nauke, nego oskudni i zastarjeli rudimenti evropske ontologije. Te metafizičke, upravo metafizičko-religiozne pretpostavke, ne smetaju indij-

---

[7] *Erkenntnisth. und Logik* ..., str. 2—3.

[8] Richard Wilhelm u. C. G. Jung: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, Zürich, Rascher, 1946., str. XIV.

skim intelektualcima već od početka 19. st., da usvoje naučne principe engleskog empirizma i pozitivizma, s kojim najprije dolaze u doticaj. To se očituje zorno u komentarima Gîte iz tog vremena, na koje smo se već osvrnuli.

Osim toga, za Indijce prirodno nije mogao postojati najteži evropski asimilacijski problem autentične interpretacije njihove drevne mudrosti u naše moderno doba, problem nivoa, o kojemu smo upravo govorili:

»... Sve i kad bismo pretpostavili, da je to moguće, ne smatramo zanimljivim tražiti u Gîti točni metafizički smisao, koji je imala za ljude svoga vremena. Uostalom, razlike među izvornim komentarima... a i komentarima koji se još uvijek pišu, pokazuju da bi to bilo nemoguće, jer svaki od njih... nalazi u Gîti svoj vlastiti metafizički sistem... Velika su djela i napisana zbog tog udjela. Sve je ostalo samo akademska diskusija ili teološka dogma.« *(Šri Aurobindo.)*[9]

Polazeći od istog izvora neohinduističkog humanizma, i *Radhakrishnan* nastoji da se u zapadnom svijetu približi »praznini koja je nastala napuštanjem nerazboritih pretpostavki i iživjelih ideologija, pa traži novi duhovni sadržaj«. Tu »intimno međusobno upoznavanje naroda počinje obogaćivati svjetsku svijest«.

Poteškoće, o koje se razbijaju još uvijek mnogi ozbiljni evropski pokušaji, formulira Radhakrishnan sa svoje strane ovako:

»Osjećam, da meni zapravo sasvim ne odgovara zadatak da napišem knjigu, u kojoj ću barem djelomično morati da se pouzdajem u prijevode. Ipak mislim, da ne bi imalo smisla čekati na učenjaka, koji bi raspolagao dovoljnim kritičkim znanjem sanskrita i hebrejskog, grčkog i latinskog, francuskog i njemačkog (a to bi bile pretpostavke da prikaz ove vrste bude u svakom pogledu besprijekoran), jer se takav učenjak još nije rodio... Zato mi se čini da je vrijeme, da netko na osnovu izvjesnog znanja o glavnim gledištima pokuša stvari dovesti u red.«[10]

Na pitanje, koliko danas u zapadnoj *filozofiji* postoji unutarnja potreba za pothvate ove vrste, nije moguće dati sumarni odgovor. U ovom opsegu možemo ukazati jasnije na neke simptome nego na bitne elemente te potrebe.

---

[9] Vidi prilog iz »Eseja o Gîti« u hrestomatijskom dijelu.

[10] *Eastern Religions and Western Thought*, predgovor.

U akademskim se krugovima ocjenjuju gdjekada Radhakrishnanova djela kao »sirenski glasovi«.

Kao najautoritativniji nam praktični dijagnostičar na ovom području danas može da važi *C. G. Jung:*

»Znadem da je naš nesvijesni dio *(unser Unbewußtes)* pun istočne simbolike. Duh je Istoka doista *ante portas*. Zato mi se čini, da je ostvarenje tog smisla, traganje za *tao*, kod nas postalo kolektivna pojava u mnogo jačoj mjeri, nego što se obično misli.«[11]

Povijest svjetske filozofije ne može više ignorirati svoj istočni dio. Ipak, obradba tih poglavlja u ovom stoljeću do naših dana ostaje redovno još u tijesnom predvorju. Prvi pokušaj da se istočni prinos učlani u arhitektonsku strukturu i da postane nerazdvojiva cjelina te povijesne zgrade nalazimo u djelu, koje je na području povijesti filozofije zbog svojih općih kriterija danas nesumnjivo najzanimljiviji svjetski događaj, u *Jaspersovoj* prvoj knjizi »Velikih filozofa«.[12] Tu su Buddha i Konfucije uvršteni između Sokrata i Isusa, a Lao-tse i Nâgârgjuna obrađeni su nakon neoplatonske filozofije i Spinoze.

Zaustavljajući se u ovom pregledu na razmeđu simptoma i bivstvenih elemenata, možemo primijetiti da interes egzistencijalističke filozofije za mudrost drevnog Istoka, koji se upravo očituje kod Jaspersa, a ne izostaje ni kod *Heideggera,*[1] nije slučajna pojava, ili jedan simptom među mnogima. Čini nam se, da je ovo glavni simptom u današnjim prilikama. Čini nam se također, da nije slučajno, što se on očituje izrazitije kod Jaspersa nego kod Heideggera. Traženje novih stavova, izlaženje iz škripca, uključuje neminovno vraćanje u prošlost kao dublje uporište. Vraćanje u romantiku, u spomenutim slučajevima prvenstveno na *Schellinga,* ne odgovara samo užoj bivstvenoj vezi egzistencijalizma s tim područjima misli koja je prva počela da se orijentalizira. Sve se nove mogućnosti najprije traže u romantici, u romantikama svih vremena. No Indijci, do kojih nas put fatalno vodi preko naše moderne romantike, nisu bili romantici, barem ne u potpunosti. U konkretnom slučaju, Nâgârgjuna je bio bliži roman-

[11] O. c., XV.
[12] K. Jaspers: *Die grossen Philosophen,* I, München, Piper, 1957.
[13] U hrestomatijski je dio naše druge knjige uvršten jedan odlomak Heideggerova japanskog učenika Tsujimura Kôichi.

tici nego Buddha. Zbog toga i Jaspers teže pravilno ocjenjuje Buddhu nego Nâgârgjunu.

Možemo se pitati, konačno, i čemu služe ovakve usporedbe s veličinama prošlog stoljeća? Ni Jaspersovo traženje puta iz sutona evropskog, upravo romantičkog duha ne mora biti za svakoga aktualno. Zar nije iz istih pretpostavki *Sartre* pošao u obrnutom smjeru da traži drugi izlaz? Za njega danas indijska misao vjerojatno ima manje bitnu vrijednost. No, kao dokumentarna pojava sigurno je na domaku i njegove pažnje.

Imamo li pravo, da aktualnost takve prošlosti kao što je indijska, koja sama traži za sebe univerzalno priznanje kao *philosophia perennis*, ukoliko se smatra osnovnom filozofskom disciplinom nezavisno od škola i struja, sudimo prema najužim vlastitim kriterijima današnje problematike? Sigurno je barem toliko, da aktualnost indijske filozofske misli možemo shvatiti samo uz pretpostavku koju nam ona sama za to stavlja, da je promatramo u odnosu prema cjelini moderne zapadne filozofije, apstrahirajući od užih vrijednosnih diferencijacija na našoj, evropskoj strani.

Ako bismo htjeli da indijski prilog svjetskoj filozofskoj misli svedemo na pregled dokumentacije o neposrednim utjecajima i da ocjenjujemo objektivnu vjerodostojnost tih utjecaja, onda bismo morali istaći kao najvažnije ove činioce:

Ne upuštajući se u traženje dokaza o indijskim utjecajima na pitagorovsku filozofiju, možemo ustanoviti u doba Aleksandra Velikog utjecaj spomenutih indijskih *sarmanes* najprije na skeptičku filozofiju *Pyrrhona iz Elisa*, koji je pripadao pratnji učenjaka u Aleksandrovu pohodu na Indiju.

U helenističko doba doticaji s Indijom, a time i direktni utjecaji, dostižu prvi od svojih povijesnih vrhunaca. *Diogen Laertije* u djelu »O životu i nauci slavnih filozofa« spominje mišljenje »mnogih«, da »razvoj filozofije počinje kod barbara. Tako su Perzijanci imali svoje Magijce, Babilonci i Asirci Kaldejce, Indijci Gymnosophiste („gole mudrace") . . . « Najveći predstavnik neoplatonske filozofije, *Plotin*, namjeravao je da putuje u Indiju. Rimski cinik *Salustrije* smatrao se »yogijem«. Iz nauke indijskih *gymnosophista* preuzeo je *sv. Jeronim* priču o Buddhi. Visoko mišljenje koje je u to doba postojalo o Indijcima nalazi odjeka još kod *Dantea*. (Usp. »Raj«, XIX, 7.)

Srednji vijek nije pogodovao jačanju ovih tradicija, koje su se izrazitije osjetile u islamu, pa su se tim posrednim putem odrazile i u općim pogledima renesansnih mislilaca na implicitni način, koji nije moguće iscrpnije dokumentirati.

Novi dokumentacioni materijal donose kršćanski misionari. Prve su od tih dokumentacija vrlo pozitivne i vjerodostojne. Prosvjetiteljsko doba znalo se s njima da okoristi i da ih produbi.[14] — Romantizam predstavlja drugi vrhunac utjecaja indijskih ideja na evropsku kulturu i filozofiju. Romantičko oduševljenje traje do kraja 19. st., a zatim se postepeno povlači pred zahtjevom za opširnijom i vjerodostojnijom dokumentacijom orijentalne nauke. Utjecaj se međutim proširio drugim putovima kulturnih veza i težnjama za kulturnopovijesnim univerzalizmom, koje određuju obzor suvremenog čovjeka, a uvjetovane su u mnogom pogledu razvojem tehničke civilizacije. Početkom ovog stoljeća opirali su se mnogi filozofi protiv pokušaja, da se originalnost njihovih misli povezuje s povijesnim tradicijama Istoka. Najizrazitiji je primjer bio u tom pogledu *Bergson,* čiju su srodnost prvi razotkrili suvremeni indijski vedântinski mislioci. U takvim je odbijanjima indoevropskih hipoteza u suvremenoj filozofiji više uglednih filozofa dokumentiralo svoje stvarno nepoznavanje istočne filozofije predrasudama, za koje kao uzor može da nam posluži u uvodu citirana izjava *Hegelova.*

U najnovije vrijeme zapadnim filozofima ovaj nedostatak pravilnog i svijesnog stava prema nepoznanicama istočne filozofije postaje sve jasniji. Ako bismo se htjeli upuštati u traženje nekih prvih općih smjernica u djelovanju te svijesti o univerzalizmu filozofske misli u njenim istočnim i zapadnim sastavnim dijelovima, čini nam se, da bismo najprije mogli istaći prevladavajući interes za kinesku filozofiju. Prednost kineske filozofije, s kojom tu moramo računati, njena je preglednost i sažetost izraza, za razliku od glomaznosti indijskih sistema. Ne manje trebalo bi voditi računa i o notornoj nemetafizičnosti kineskog duha kao i o okolnosti da su neki bitni elementi indijske filozofije preko budizma ušli u kinesku filozofiju i prilagodili se podlogama općeg azijskog pogleda na svijet.

---

[14] Polovicom 18. st. uključio je Jakob Brucker u svoju »Historia critica philosophiae« tadašnje znanje o indijskoj filozofiji.

ODABRANI TEKSTOVI

1. RIG - VEDA

(KNJIGA X. HIMNE 119, 121, 90, 129)

PJESNIK SE LABA OPIO ŽRTVENIM PIĆEM

Evo, pri duši mi je sada baš ovako: I konja i kravu na dar da vam dam!
Osjećam se pijanim od some.[1]

Kao vjetar kad uzvitla grane stabla što se opire, soma, kad me opije, diže me u zrak.
Osjećam se pijanim od some.

Kao sprega brzih konja kad povuče kola, nosi me za sobom opojni sok.
Osjećam se pijanim od some.

Bliži mi se molitva ko krava, kad muče i prilazi gdje joj je ljubljeni sin.
Osjećam se pijanim od some.

U srcu okrećem molitvu kao tokar os.
Osjećam se pijanim od some.

Svih mi se pet naroda ne čine većim no u oku trun.
Osjećam se pijanim od some.

Ni ko ptičje krilo nije mi velik ovaj i onaj sv'jet.
Osjećam se pijanim od some.

[1] Žrtveno piće, koje se dobiva tiještenjem istoimene trave.

Veličinom nadmašujem nebo i ovaj zemaljski kraj.
Osjećam se pijanim od some.

Pa što! Smjestit ću ovu zemlju tamo ili tu!
Osjećam se pijanim od some.

Časkom ću zemlju gurnuti kud hoću ja!
Osjećam se pijanim od some.

Jednim sam krilom u nebu, dok drugo mete prah.
Osjećam se pijanim od some.

Vinuta do oblaka sada je moja moć!
Osjećam se pijanim od some.

I prinosim kao bogata kuća bogovima dar.
Osjećam se pijanim od some.

BOŽANSTVO TKO

U početku je postao zlatnom klicom,
rođen je bio on, jedini gospodar stvorenja,
on što je učvrstio zemlju i ovo nebo —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

što daje život i snagu, i bogovima što daje smjer,
a smrt i besmrtnost njegova su sjena —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

što je po svojoj moći postao jedini vladar
nad svime što diše i drijema,
nad svima što se kreću na dvije i četiri noge —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

po čijoj moći se uzdižu snježna brda,
po čijoj moći, kažu, nasta ocean i Rašā[1]
i ovi dijelovi neba, što su njegove ruke —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

---

[1] Podzemni svijet, čistilište.

po kome su učvršćeni moćno nebo i zemlja
i što podupr'je sunce i zvjezdano nebo,
a kroz uzduh prožimlje prostor vasione —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

na koga obadvije vojske, uz njegovu pomoć i potstrek,
kolebajuć u duhu upiru pogled, na koga poduprto
sunce u svanuću širi svoje zrake —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

a kad su naišle velike vode, pa Sveobuhvatno primile kao klicu,
stvarajuć Oganj,[3] iz tog je nastao on,
jedini životni duh bogova —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

u svojoj je veličini nȁdgledao čak i vode,
kad su primile Dakšu[4] i žrtvu proizvȅle,
i bio je nad bogovima jedini bog —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

Neka nam ne škodi on, što je stvaralac zemlje
i neba, sa zakonima koji tamo važe,
i blještavih visokih voda —
TKO je bog, kome treba da služimo žrtvom —

Prajâpati,[5] nitko osim tebe ne pruža okrilje čitavom stvorenju.
S kakvom ti željom žrtvu tko prinosi, ta neka mu bude u dio!
A mi bismo htjeli da vladamo bogatstvom.

PURUŠA

Tisuću glava, tisuću očiju, tisuću nogu ima Puruša.
Zemlju je potpuno pokrio i još se deset prstiju digao iznȁd nje.

---

[3] Božanstvo Agni.

[4] Slično odnosu Puruše i Virâgja u himni Puruši, ovdje je Dakša muški stvaralački princip (u apstraktnom smislu djelotvorna snaga), kojemu odgovara Aditi kao ženski princip stvaranja (ono što od iskona postoji).

[5] Usp. u povijesnom dijelu odlomke 4 i 5 (2) poglavlja o Vedama.

Puruša je sam ovaj čitav svijet, postali i tek u nastanku.
On besmrtnošću vlada i svime što hraneći se uvijek dalje
raste.

Sve to je njegova moć, i još je snažniji od toga Puruša.
Četvrtina njega su sva stvorenja, a tri četvrtine besmrtne
u nebu.

Do tri se četvrtine izdig'o Puruša, a četvrtinom se ovdje dolje
pomlađuje.
Otud se rasprostro po svuda, nad svim što hranu jede i što
se njom ne hrani.

Iz njega se rodi Virâgj, iz Virâgja Puruša.
Rođen je stršio van zemlje na obadva kraja.

A kad su bogovi s Purušom kao žrtvenim darom prinijeli
žrtvu,
Onda je Proljeće bilo žrtveno maslo, ljeto gorivo drvo, a
jesen žrtveni prinos.

Njega posvetiše kao žrtvu na oltaru, njega prvobitno rođenog
Purušu.
Njega su prinijeli bogovi, Sâdhya i Riši sebi za žrtvu.

Iz te su potpuno žrtvovane žrtve dobili žrtveni balzam,
a iz tog je stvorio on životinje što žive u zraku, u šumi i u
selu.

Iz te su potpuno žrtvovane žrtve nastali stihovi i pjesme;
iz nje su nastali metri, iz nje žrtvena riječ.

Iz nje su nastale ruže i životinje s dva reda zubi;
iz nje su nastala goveda, koze i ovce.

A kad su Purušu razglobili, koliko je dijelova bilo?
Kako su nazvali njegova usta, kako ruke, bokove, a kako
noge?

Od njegovih usta postaše *brâhmani*, *râgjanya* od ruku, od
bokova *vaišya*,
a od nogu mu nastade *šûdra*.[6]

Mjesec je nastao iz njegovog duha, sunce mu je nastalo iz oka,
iz usta munja i oganj,[7] iz daha je nastao vjetar.

Iz pupka je nastao zračni prostor, iz glave proizašlo nebo,
iz nogu zemlja, iz uha strane svijeta. Svjetove su poredali
tako.

Sa sedam su ga greda okružili na lomači od tri put po sedam
klada
bogovi, kad su prinosili žrtvu i kao životinju žrtvovali njega.

Žrtvom su bogovi žrtvovali žrtvi. To su bili prvi propisi za
žrtvu.
Te su se sile tada priklonile nebu, gdje su već bili Sâdhya,
ranija božanstva.

PJESMA O ISKONU

Ni bitka ni nebitka nije bilo tada,
ni zračnog prostora ni neba nad njim.
Što je prolazilo sad tuda sad tamo?
U čijem okrilju i gdje?
Što bješe to beskrajno bezdno voda?

Ni besmrtnosti ni smrti nije bilo tada.
Ni traga nije bilo danu ni noći.
Po svom je zakonu disalo Jedno, bez titraja vjetra,
a vàn toga nije bilo ničega drugog ni daljeg.

U početku bješe tama zavita u tamu
i svemu je bio nespoznatljiv tok.
Životom moćno, uvito u prazninu,
Jedno se porodi snagom žarke težnje.

---

[6] Poznata slika o nastanku četiriju glavnih kasta: svećenika (*brâhmana*), vojnika ili vladarske kaste (*kšatriya* ili *râgjanya*), zemljoradnika i trgovaca (*vaišya*), sluga (*šûdra*).

[7] Bogovi Indra i Agni.

Ljubavna čežnja obuze ga prvo,
a to je bio zametak prve misli.
Proničuć srce mišlju, mudraci su našli tu vezu
što bitak s nebitkom spaja.

Nit vodilju su tako napeli popr'jeko.
Što je tad bilo gore, a što dolje?
Oploditelji su bili i snage bujanja.
Dolje je bio poriv, a gore obdarenje.

No, tko to izvjesno zna, objaviti tko nam to može?
Otkud su nastali oni, otkud je došlo stvorenje?
Bogovi su kasnije došli, po stvaranju svijeta.
Pa tko onda da zna, iz čeg je to potèklo?

Iz čega se je razvilo stvorenje,
je li to djelo Njegovo ili nije,
Onoga što nad svemirom bdije u najvišem nebu?
On sam to zna, a možda ne zna ni on.

2. UPANIŠADE

BRIHADÂRANYAKA-UPANIŠAD
(I, 1, 1)

Aum.[1] — Zora je glava žrtvenog konja, Sunce oko, vjetar dah, otvorena usta vatra *vaisvânara*, a vrijeme je biće žrtvenog konja. Nebesa su mu leđa, podneblje mu je trbuh, zemlja kopito, strane svijeta bokovi, dijelovi nebeskog svoda rebra, godišnja doba udovi, mjeseci i njihovi dijelovi zglobovi, dani i noći podnožje, zvijezde okosnica, oblaci meso,[2] hrana u probavi pijesak, rijeke žile, džigerica i pluća planine, trava i drveće kosa. Sunce na izlasku njegov je prednji dio, a na zalasku stražnji. Kad zarza munja sijevne, kad se strese tad zagrmi, kada mokri kiša pada, a njegov glas, to je glas!

---

[1] *Aum* — mistički slog, koji po većini tumačenja odgovara riječi »Amen«. Ovom riječju počinje svako vedsko recitiranje. Simbolika ovog izraza i njegovo tumačenje u upanišadama vrlo su opsežni i različiti. Prvi je odlomak Chândogya-upanišade posvećen tumačenju te riječi kao najsvetije prariječi. Koncentracijom misli na taj slog, koji se identificira s vedskom himnom (*udgîtha*) uopće, pjevač himne pri obredu treba da shvati da je zemlja bit svih zemaljskih bića, bit je zemlje voda, bit su vode biljke, bit je biljki čovjek, bit je čovjeka riječ, bit je riječi himna (*rik*), bit je himne pjesma, bit je te pjesme konačno slog *aum*. Na kraju se kaže, da je *aum* potvrda bitka uopće i pozitivnog stava prema njemu.

O žrtvovanju konja, na koje se naš odlomak odnosi, kaže Radhakrishnan u komentaru uz ovu upanišadu: »Kod te se žrtve konj pusti na slobodu, a onda 3000 čuvara slijede njegov trag. Ako ga tkogod sprečava na putu, oni treba da ga oslobode. Tako konj pobjedonosno obilazi svijetom i vraća se na polazno mjesto, a tada ga žrtvuju. Kralj koji podnosi ovu žrtvu dobiva po njoj naslov suverena, smatra se okrunjenim.«

[2] »Konj oblak« tipična je slika u indijskoj književnosti. Od majstorskih djela posvećenih ovoj i srodnim temama spominjemo: *Valâhassagjâtaka*, 196. priča u najstarijoj zbirci indijskih pripovijedaka *Gjâtaka*, koje su uključene u budističku *Ti-pitaku* (vidi povijesni dio), te slavnu lirsku pjesmu najvećeg indijskog pjesnika Kâlidâse (5. st. n. e.) o »oblaku glasonoši« (*Meghadûta*).

BRIHADÂRANYAKA-UPANIŠAD (VI, 1, 6—15) I CHÂNDOGYA-UPANIŠAD (V, 1)[1]

Nekoć su se osjetila svadila o tome, koje je važnije. »Ja sam važnije« — »Ja sam važnije«.

Tada ta osjetila otiđu ocu Pragjâpatiju. »Gospodine, koje je od nas najvažnije?« — On im odgovori: »Po čijem odlasku tijelo izgleda najgore, ono je najvažnije među vama.«

Tada otiđe govor. Izbivao je godinu dana, a onda se vrati i upita: »Kako ste mogli preživjeti bez mene?« — »Kao nijem čovjek, koji ne govori, ali diše dahom, gleda okom, sluša uhom i razmišlja umom.« — A govor uđe natrag među njih.

Tada otiđe vid. Izbivao je godinu dana, a onda se vrati i upita: »Kako ste mogli preživjeti bez mene?« — »Kao slijepac, koji ne vidi, ali diše dahom, govori ustima, sluša uhom i razmišlja umom.« — I vid uđe natrag među njih.

Tada otiđe sluh. Izbivao je godinu dana, a onda se vrati i upita: »Kako ste mogli preživjeti bez mene?« — »Kao gluh čovjek, koji ne čuje, ali diše dahom, govori ustima, gleda okom, i razmišlja umom.« — I sluh uđe natrag među njih.

Tada otiđe um. Izbivao je godinu dana, a onda se vrati i upita: »Kako ste mogli preživjeti bez mene?« — »Kao djeca koja su nerazumna, ali dišu dahom, govore ustima, gledaju okom i slušaju uhom.« — I um uđe natrag među njih.

Kad je dah pošao, poče da kida ostala osjetila, kao što bi žestok konj raskidao opregu kojom je zauzdan. Svi se okupe oko njega, pa će: »Poštovani gospodine, nemoj ići! Ti si najbolji od nas, nemoj se udaljiti!«

Tada mu reče govor: »Ako sam ja najumješniji, onda si i ti najumješniji.« Vid mu reče: »Ako sam ja čvrst oslonac, onda si i ti čvrst oslonac.« Sluh mu reče: »Ako sam ja dovitljiv, onda si i ti dovitljiv.« Um mu reče: »Ako sam ja najšire područje, onda si i ti najšire područje.«

Zato se sva ta osjetila ne nazivaju govorima, ni vidovima, ni sluhovima, ni umovima, nego se nazivaju životnim odušcima *(prânâ)*, jer su sva ona dah.

---

[1] U Brihadâranyaka i Chândogya upanišadama tekst je identičan. U skraćenom se obliku ponavlja ista tema i u Prašna i Kaušîtakî-Brâhmana upanišadama.

ČHÂNDOGYA-UPANIŠAD

(VI, 1—3; V, 3, 1—5; V, 11, 1—4; VI, 10—13)

Bio je jednom neki Švetaketu Aruneya. Otac mu je rekao: »Švetaketu, pođi da izučiš brâhmansku nauku! Sinko, u našoj obitelji nema nikoga, tko nije učen, tko je brâhman samo po rođenju.« — On tako pođe u nauku, kad mu je bilo dvadeset godina, a vrati se, kad mu je bilo dvadeset i četiri, pošto je proučio sve Vede. Smatrao se načitanim, bio je vrlo umišljen i bezobrazan. — Otac mu reče: »Švetaketu, kad si već toliko umišljen, smatraš se načitanim i bezobrazan si, jesi li pitao i za nauku o onome, što bez čuvenja postaje čuveno, bez opažanja opaženo, a bez spoznavanja spoznato?« — »Zar postoji, gospodine, i takva nauka?« — »Isto onako, sinko, kao što se po jednoj grudi gline prepoznaje sve što je izrađeno od gline, a oblikovanje je samo pridavanje imena, koje potječe iz govora, dok je uistinu to samo glina; isto onako, sinko, kao što se po jednom komadu zlata prepoznaje sve, što je izrađeno od zlata, a oblikovanje je samo pridavanje imena, koje potječe iz govora, dok je u istinu to samo zlato; isto onako sinko, kao što se po jednom paru škarica za nokte prepoznaje sve, što je izrađeno od željeza, a oblikovanje je samo pridavanje imena, koje potječe iz govora, dok je u istinu to samo željezo — tako, sinko, postoji i ova nauka.« — »Doista, ona ugledna gospoda nisu to znala, jer da su znala, zašto me ne bi naučila? Zato mi ti, gospodine, molim te, to reci!« — Otac odgovori: »Hoću, sinko!«

»Bitak je, sinko, u početku bio ono jedno bez dvojstva. Neki kažu: „Nebitak je u početku bio ono jedno bez dvojstva, a iz tog nebitka nastao je bitak." — No, zar bi zbilja, sinko, moglo biti tako? Kako bi iz nebitka mogao nastati bitak? Obrnuto, sinko, bitak je u početku bio ono jedino bez dvojstva. — Tad zaželi: „Da mi je postati mnoštvo, da mi se je umnožiti!" — Tad iz njega probukti vatra. Ta vatra zaželi: „Da mi je biti mnoštvo, da mi se je umnožiti!" — Tad iz nje izvrije voda. Zato, kad se čovjek muči ili znoji, tad nastaje voda iz topline. — Ta voda zaželi: „Da mi je postati mnoštvo, da mi se je umnožiti!" — Tad iz nje proklija hrana. Zato, kad pada kiša, onda buja hrana. Tako hrana nastaje jedino iz vode. — Postoje samo tri porijekla tih bića: rođena iz jaja, rođena živa i rođena iz ogranka. — Ono božanstvo zaželi: „Da ja uniđem u

ova tri božanstva kroz ovo životno svojstvo *(âtman)*, pa da razvijem ime i obličje! Da učinim svako od tih triju trostrukim!" — To božanstvo uniđe u ona tri božanstva kroz to životno svojstvo; pa razvije ime i obličja. Od svakog od tih triju napravi trostruko, a kako je svako od ta tri božanstva postalo trostruko, to, sinko, sada nauči od mene!«

. . . .

Švetaketu Âruneya otiđe na sastanak Panćâlâ. Tamo mu reče Pravâhana Gjaivali: »Mladiću, je li te tvoj otac izobrazio?« — »Sigurno da jest, poštovani gospodine!« — »Znaš li, kuda bića odlaze odavde?« — »Ne, gospodine.« — »Znaš li kako se vraćaju natrag?« — »Ne, gospodine.« — »Znaš li gdje se razdvajaju putovi što vode bogovima i putovi što vode precima?« — »Ne, gospodine.« ... »Onda, zašto si rekao da si izobražen. Tko ovo ne zna, kako može reći da je izobražen?« — A on se ražalošćen vrati ocu, pa mu reče: »Ti si mi rekao, da si me izobrazio, a nisi me izobrazio. Neki čovjek iz kraljevske porodice postavio mi je pet pitanja, a ja nisam mogao da razumijem ni jedno.« — Otac mu odgovori: »Po onome kako si mi ponovio ta pitanja, ni meni nijedno od njih nije poznato. Kad bi mi bila poznata, zašto te ne bih poučio?«

. . . .

Prâćînašâla Aupamanyava, Satyayagjna Paulusi, Indradyumna Bhâllaveya, Gjana Šâkarâkšya i Budila Ašvatarâšvi, sve veliki posjednici i veliki teolozi, sastali su se da proučavaju pitanje: »Što je naše svojstvo *(âtman)*, što je *brahman?«* — Nakon nekog vremena sporazumjeli su se ovako: »Poštovana gospodo, Uddâlaka Âruni upravo sada proučava svemirsko svojstvo *(âtman)*. Hajde, da otiđemo do njega.« — No on promisli: »Ovi će me veliki posjednici i veliki teolozi ispitivati, a ja sigurno ne ću moći, da im sve razjasnim. Nego, da ih pošaljem nekom drugom učitelju!« — Tako im i reče: »Poštovana gospodo, Ašvapati Kaikeya upravo sada proučava svemirsku bit. Hajde, da otiđemo do njega!«

(Tako se svi ti učeni brâhmani upute do kralja Ašvapatija, a on ih lijepo primi i pogosti, sasluša ih, obeća im da će im sutra dati odgovor, pa tako i učini, »a da ih prethodno nije ni primio za učenike« po propisanim obredima, kojih su se oni sami držali.

Nauka koju im je tumačio bio je kozmički antropomorfizam, ni iz daleka tako duboka kao ona koju je Švetaketu konačno dobio od svoga oca.

Evo glavnog dijela tog razgovora, koji je počeo karakterističnim očevim riječima: »Nauči, sinko, od mene, u čemu je bit sna!«)

»Ove rijeke, sinko, teku jedne na Istok, druge na Zapad, sežu od mora do mora, pa i same postaju more. Kao što one ne znaju: ‚Ja sam ova rijeka" — „Ja sam ona rijeka" — isto tako, sinko, i sva ova stvorenja, iako su nastala iz bitka, ne znaju da su nastala iz bitka. Tako i tigar, i lav, i vuk, i vepar, i crv i muha, i obad, i komarac postaju ono što jesu. Ono što je sićušna jezgra, to je svojstvo svega ovoga. To je bitno, to je *âtman,* to si ti, Švetaketo!«

»Kad bi netko, sinko, zasjekao korijen ovoga velikog stabla, ono bi smolilo, ali bi živjelo dalje. Kad bi ga netko zasjekao po sredini, ono bi smolilo, ali bi živjelo dalje. Kad bi ga netko zasjekao pri vrhu, ono bi smolilo, ali bi živjelo dalje. Prožeto svojim životnim svojstvom ono stoji čvrsto, napajajući se i radujući. — Ako mu život napusti jednu granu, ona se sasuši. Ako mu napusti drugu, i ona se sasuši. Ako mu napusti treću, i ona se sasuši. Ako ga napusti cijelo, cijelo se sasuši. Tako, zbilja, uvidi, sinko! — Doista, lišeno životnosti tijelo umire, ali život ne umire. Ono što je sićušna jezgra, to je svojstvo svega ovoga. To je bitno, to je *âtman,* to si ti, Švetaketo!«

»Donesi ovamo plod stabla nyagrodha!« — »Evo ga, gospodine!« — »Prelomi ga!« — »Prelomljen je, gospodine!« — »Šta tu vidiš?« — »Ovo sitno sjemenje, gospodine!« — »Prelomi jednu sjemenku!« — »Prelomljena je, gospodine!« — »Šta sad vidiš?« — »Ništa, gospodine!« — Tada mu reče ovako: »Sinko, to je sićušna jezgra koju ne vidiš, a od te je jezgre nastalo ovo veliko stablo nyagrodha. Vjeruj, sinko! Ono što je sićušna jezgra, to je svojstvo svega ovoga. To je bitno, to je *âtman,* to si ti, Švetaketo!«

»Stavi ovu sol u vodu, pa dođi u jutro k meni!« — On učini tako. — Otac mu reče: »Molim te, donesi ovamo onu sol, koju si sinoć stavio u vodu!« — On je potraži, ali je ne nađe, jer se potpuno rastopila. — »Popij gutljaj vode s ove strane!« — »Kako je?« — »Slano.« — »Popij gutljaj iz sredine!« — »Kako je?« — »Slano.« — »Popij gutljaj s druge strane!« —

»Kako je?« — »Slano.« — »Prospi to, pa dođi k meni!« — Tako je učinio, a sva je voda bila ista. Otac mu tada reče: »Ti, sinko, u tome doista ne primjećuješ bitak, no on je tu. Ono što je sićušna jezgra, to je svojstvo svega ovoga. To je bitno, to je *âtman*. To si ti, Švetaketo!«

KENA-UPANIŠAD

I

Od koga usmjerena misao teži k odredištu?
Od koga se upregnut pokreće prvi dah života?
Tko je usmjerio ovu izgovorenu riječ,
oko i uho? Koje božanstvo njima upravlja?

Ono što je sluh sluha, duh duha
i riječ riječi, to je duša daha
i vid oka. Umaknuvši jarmu, mudraci
nadilaze taj svijet i postaju besmrtni.

Tamo ne doseže oko, ne dostiže riječ ni misao,
Ne vidimo i ne uviđamo, kako o tome poučavati.
Drukčije je to od znanog, a i onkraj neznanoga.
Tako smo čuli od prethodnika, koji su nas to učili.

Ono što se riječju ne izražava, a po čemu je riječ izražena,
uvidi da je Brahman to, a ne ono što ovdje uvažavaju!

Ono što mišlju ne zamišlja, a po čemu je misao zamišljena,
uvidi da je Brahman to, a ne ono što ovdje uvažavaju!

Ono što pogledom ne gleda, a po čemu je pogled vidljiv,
uvidi da je Brahman to, a ne ono što ovdje uvažavaju!

Ono što sluhom ne sluša, a po čemu je sluh dohvatljiv,
uvidi da je Brahman to, a ne ono što ovdje uvažavaju!

Ono što dahom ne diše, a po čemu je duša udahnuta,
uvidi da je Brabman to, a ne ono što ovdje uvažavaju!

II

Ako misliš: »Dobro to znam«, onda zbilja slabo poznaš obličje Brahmana.
Ono njegovo što si ti, ono njegovo što je u bogovima, to nastoj shvatiti.
»Mislim da znadem.«[1]

Ja ne mislim da to dobro znadem, ali znam: ni neznano mi nije.
Tko od nas to zna, taj zna *to*, i zna da nije neznano.

Tko to ne mnije, taj to mnije, a tko mnije, taj to ne zna.[2]
Nespoznatljivo je za one koji spoznavaju, a spoznatljivo za one koji ne spoznavaju.

Kad se nazre spoznaja u probuđenju, postiže se doista besmrtnost.
U sebi se tad postiže snaga, a spoznajom doseže besmrtnost.

Tko to spozna ovdje, taj doista jest, a tko to ne spozna, gubitak mu je velik.
Kad u svim oblicima zbivanja mudraci to razabiru, nadilaze ovaj svijet i postaju besmrtni.

III

Brahman pobijedi za bogove. Ta pobjeda Brahmana uzveliča bogove,
te je shvatiše ovako: »Naša je ova pobjeda, naša je ova veličina.«

Ono spozna njihovo shvaćanje, te poprimi njima vidljiv lik.
No, oni nisu spoznali, šta je taj demon.

[1] Budući da Brahman prethodi subjektivno-objektivnom rascjepu spoznaje, on je »slobodan od atributa, pa nije predmet znanja. Učeniku se postavlja zahtjev, da razmišlja o ovoj istini, a on, nakon razmišljanja i intuitivnog iskustva, dolazi do zaključka, pa prilazi učitelju i kaže: »Mislim da sam sada shvatio šta je Brahman!« (Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, str. 584.)

[2] Glagol *man-* (prez. *manyate*) prevodim našim glagolom »mnjeti«, istog korijena i značenja, iako zvuči ponešto arhaistički, ali ostaje u stilu čitavog djela. *Brahman*, neutralni bezlični princip sveobuhvatnosti bitka.

Rekoše Ognju[3]: »Ti koji si znalac svih rođenja, izvidi kakav je to demon!« A on će: »Neka bude tako!«

Nasrne na nj, a ono mu reče: »Tko si?« — »Ja sam Oganj«, odvrati.
»Ja sam znalac svih rođenja.«

»Ako si takav, koja je u tebi moć?« — »Sve ovo mogu spaliti, štogod ima na zemlji.«

Ono mu doda travku: »Spali ovo!« On se upre iz sve snage, ali je ne uspije spaliti, pa se vrati natrag. »Nisam mogao izvidjeti, što je taj demon.«

Tada rekoše Vjetru:[4] »Vjetre, izvidi kakav je to demon!« A on će:
»Neka bude tako!«

Nasrne na nj, a ono mu reče: »Tko si?« — »Ja sam vjetar«, odvrati.
»Ja sam dah što se nadimlje u utrobi majke.«

»Ako si takav, koja je u tebi moć?« — »Sve ovo mogu ponijeti, štogod ima na zemlji.«

Ono mu doda travku: »Ponesi ovo!« On se upre iz sve snage, ali je ne uspije ponijeti, pa se vrati natrag. »Nisam uspio izvidjeti, što je taj demon.«

Tada rekoše Indri: »Ti što raspolažeš izobiljem,[5] izvidi kakav je to demon!« A on će: »Neka bude tako!« — Nasrne na nj, a ono iščezne odatle.

---

[3] Božanstvo Agni.

[4] Božanstvo Vâyu.

[5] Atributi bogova Agni (Jâta-vedas), Vâyu (Mâtarišvan) i Indra (Maghavan) obično se ne prevode. Prijevod koji ovdje dajemo osniva se na Šankarinoj interpretaciji.

On tad u tom istom prostoru naiđe na ženu veličanstvene ljepote.
To je bila Umâ, kći snježnih vrhunaca Himâlaje. Oslovi je: »Kakav je to demon?«

IV

»Brahman«, odvrati ona. »Brahmanova je ta pobjeda, koja je vas uzveličala.« Tada tek on uvidi, da je to Brahman.

Zato ovi bogovi — Agni, Vâyu i Indra — kao da su iznad drugih bogova, jer su bili najbliži njegovom doticaju i prvi su uvidjeli, da je to Brahman.

Zato i Indra kao da je iznad drugih bogova, jer je on bio najbliži njegovom doticaju i prvi je uvidio da je to Brahman.
Ovo je obilježje toga u odnosu prema bogovima: »K'o u blijesku kad nam sine, ili u tren oka.«

A u odnosu na nas same: ono što se poput misli kreće
i po čemu sabran razum sve to trajno pamti.
Tome je naziv »ta želja«, a u tu se želju treba zanijeti.
Onoga koji to tako spozna, priželjkuju sva bića.

Rekao si: »Učitelju, kaži upanišadu!« Upanišada ti je sad rečena.
Evo, rekli smo ti upanišadu o Brahmanu.

Njeno su uporište žar,[6] krotkost i dobročinstvo,
Vede su joj dijelovi, a istina postojbina.
Tko tu upanišadu ovako spozna, te sa sebe zbaci zlo,
taj u beskrajnom, nenadmašivom svemiru nalazi uporište,
doista nalazi uporište.

---

[6] »Tapas« znači istovremeno »toplina« i asketsko trapljenje. Ovdje se misli na posljednje. Kao što je izraz »hrana« u indijskoj filozofiji opći pojam za sve fizičke i psihičke fenomene u vezi s egzistencijom, tako izraz »izgaranje« i slični označavaju sve asketske i logičke, pa i etičke oblike redukcije fenomenalnosti.

ĪŠA-UPANIŠAD

Puno je ono, puno ovo. Iz punoće puno slijedi.
Od punoće odbi puno, punoća će biti ista. Aum.

Bogom je prožeto sve ovo, štogod se u svijetu pokretnosti kreće.[7]
Zato uživaj u odricanju! Ne čezni za ničijim blagom!

Djelujuć tako, zaželi da živiš i stotinu ljeta,
uvijek će biti isto, a drukčije nikad: uz čovjeka ne će prionuti djelo.

Demonski su, naime, ti svjetovi oviti sljepilom tame,
gdje nakon smrti odlazi onaj, tko je ubitačan sam sebi.

Jedno, nepokolebivo, brže je od misli.
Osjetila ga nikad ne stižu, pred njima je bez prestanka.

Iako stoji, nadmašuje sve što bježi.
U njemu Vjetar, gospodar kretnje, podržava djela.

I kreće se i ne kreće, daleko je, a i blizu,
svemu je to u nutrini, a svemu je i spoljašnje.

A onaj tko sva bića u sebi tako zrije,
i u svim bićima sebe, nikad se za to ne kaje.

Tko spozna istòvjetnost svih bića sa sobom samim,
koje još zablude i koje brige treba da se plaši, pošto je prozr'o jedinstvo?

On[8] je obuhvatio sve i postao bistar, nesputan tijelom ni ozljedom,
snagom mišića, kaljužom ili zloćom.

---

[7] Obrnuto našem izrazu »svemir«, riječ koja ovdje označava »svijet« — *gjagat* — izvedena je iz glagola »kretati se« (*gam-*), a znači doslovno »ono što je pokretno«.

[8] Prema Šankarinom komentaru, subjekt je ove rečenice božanstvo, Īśvara, kao svemirski *ātman*. Mi smo radije slijedili druge komentare (Mahīdhara), prema kojima je subjekt čovjek, koji je dosegao znanje o *ātmanu*, pa smo prema tome prilagodili atribute. — Kao u mnogim drugim slučajevima, ljepota je teksta i ovdje u dvostrukoj mogućnosti shvaćanja subjekta rečenice.

Pronicljiv je mislilac, sve mu je dosežno, opstoji vlastitom snagom,
poput stvari što slijede u prirodnom redu kroz beskraj vremena.

U slijepu tamu ulazi, tko se klanja neznanju,
u još veću tamu ide, tko uživa u spoznanju.

Za nešto kažu, da izlazi iz znanja, za nešto iz neznanja.
To smo čuli od mudraca, koji su nas poučili.

Tko znanje i neznanje spoznaje skupa,
neznanjem prelazi smrt, a znanjem u besmrtnost stiže.

U slijepu tamu ulazi, tko se klanja nezbiljnome,
u još veću tamu ide, tko uživa u zbiljnome.

Za nešto kažu, da izlazi iz zbilje, za nešto iz nezbilje.
To smo čuli od mudraca, koji su nas poučili.

Tko zbiljnost i ništetnost spozna skupa,
taj ništetno smrt prelazi, a zbiljski dostiže besmrtnost.

Requiem[9]

Zlatnom je pločom istini prekrito lice,
a ti ga, Pûšan, odastri, da ga ugledam ja, što se za istinom ravnam.

---

[9] V. komentar u povijesnom dijelu, poglavlje o upanišadama. Pûšan, kojemu je ova molitva upućena, jedno je od najzanimljivijih manjih božanstava, zbog svoje raznolikosti. Prvenstveno, on je vodič na putu, na ovom svijetu i poslije smrti. Oraču on ocrtava pravac brazde. Kad se krave puštaju na pašu, moli se Pûšan, da ide za njima. On treba da »vrati izgubljeno«. — Kao bog putnika, odgovarao bi Hermesu. Po funkcijama pri žrtvi, čini se Oldenburgu (o. c., str. 33. i d.), da je, možda i etimološki, srodan s Panom. Često se prikazuje u pratnji jarca. Pri velikoj vedskoj žrtvi konja, žrtvuje se i jarac za Pûšana. Oldenburg primijećuje, da se i Hermes često prikazuje s ovnom, vjerojatno jer je posrijedi životinja, koja najbolje nalazi put u teško prohodnim područjima. No Pûšan je i inače pratilac Indre, koji se u njegovom društvu »raduje u piću« (R. V. I, 82, 6). Pri žrtvi svećenik sve predmete dotiče »Pûšanovim rukama«. Pokušavalo se, da se kult Pûšana identificira s višnuitskim kultom u nekim određenim predjelima. Višnu u vedskim vremenima nije još bio popularno i ocrtano božanstvo. Bitna oznaka Pûšanova u našoj upanišadi kao i u Rig-vedi bila je da »bogovima najavljuje žrtvu«. (R. V. I, 162, 2—4.)

O Pûšan, jedini iz čijeg oka istina sja,
ti što si sudac smrti! O Sunce, potomče svemirskog oca,
rasprostri zrake, pa im sažmi sjaj
tako, da ti ugledam obličje ponajljepše!
Ma čije da je to lice, to isto sam i ja.

Život puštam u besmrtni dah, a zatim
nek se tijelo raspe u pepeo i prah!
Aum. Um neka pamti djela, neka pamti um,
neka pamti djela, neka pamti!

Ognju, vodi nas putem blagodati,
bože, koji si prozreo sve što se zna!
Otkloni od nas opasnosti zla,
a mi ćemo te veličati obiljem pohvala![10]

---

[10] *Rig-veda*, I, 189, 1.

3. BUDIZAM

S. RADHAKRISHNAN: *GAUTAMA BUDDHA*[1]

Iako su o njegovom povijesnom karakteru izražavane sumnje, danas teško da ikoji ozbiljan učenjak sumnja u povijesnost ove ličnosti, za koju su utvrđeni datumi, čiji život može da se opiše barem u glavnim crtama, a čija se nauka o nekim osnovnim problemima vjerske filozofije može proučavati s dovoljnom izvjesnošću. Ne mogu ovdje zalaziti u pojedinačno opravdavanje stanovišta, da određeni dijelovi rane kanonske književnosti sadržavaju sjećanja onih, koji su čuli i vidjeli učitelja. To je bio svijet, gdje pismenost nije bila u velikoj upotrebi. Zato je pamćenje bilo točnije i postojanije, nego što je to danas. To je očito već u okolnosti, da je jedan dokument mnogo starijeg datuma, *Rig-veda*, dopro do nas, sačuvan u ljudskom pamćenju s manje varijanata u tekstu nego mnoga kasnija djela. Iako su budistički dokumenti u kasnijim vremenima prošli kroz dosta recenzija, ipak se važne izjave i djela njihovog začetnika mogu proučavati s dovoljnom točnošću. Dekorativni natprirodni elementi i nepovijesne priče, kao na pr. o čudesima prilikom Gautaminog rođenja, odgovaraju utisku, koji je njegova ličnost ostavila na prve sljedbenike, kod kojih je odanost bila veća od rasuđivanja. Ipak postoji osnovna suglasnost između pâli kanona, cejlonskih kronika i sanskritskih djela o važnim događajima iz njegova

[1] Ove su stranice dio predavanja, koje je S. Radhakrishnan održao u Britanskoj akademiji u Londonu 28. lipnja 1938., kao »Godišnje predavanje Akademije o jednom od vodećih duhova«. Prvi je puta objavljeno u *Proceedings of the British Academy*, vol. XXIV. — Ime Buddhino, Gautama, kao i druga lična i geografska imena, autor piše u sanskritskom, a ne u originalnom pâli obliku, pa otuda nastaju manje razlike od ostalih naših tekstova, koje nije teško primijetiti.

života, o slici svijeta u kojem se kretao i o najranijim oblicima njegove nauke. Priče o njegovu djetinjstvu i mladosti nose nesumnjivo mitološki pečat, ali nema razloga, da se ne vjeruje u tradicionalne podatke o njegovu porijeklu.

Rodio se 563. god. pr. n. e. Tradicija tvrdi jedinstveno, da je umro u osamdesetoj godini života, 483. god. Bio je sin Suddhodane, iz kšatrijskog plemena nazvanog Sâkya, iz mjesta Kapilavastu blizu granice Nepala, stotinu milja na sjever od Benaresa. Vladar Ašoka obilježio je to mjesto kasnije spomenikom, koji još postoji. — Ime mu je bilo Siddhârtha, a Gautama prezime. Svećenici koji su prisustvovali njegovu rođenju rekli su, da će postati veliki vladar, ako pristane da vlada, a Buddha, ako se prikloni asketskom životu beskućnika. Jasno je, da ista osoba ne može postati i vladar i Buddha, jer je odricanje od svjetovne karijere neophodna pretpostavka ozbiljne religioznosti. U »Sutta Nipâti« zabilježena je priča o starome proroku po imenu Asita, koji je došao da vidi dijete, te je na sličan način kao Simeon prorekao njegovu buduću veličinu i zaplakao na pomisao, da to ne će doživjeti, ni čuti novu nauku.[2] Majka je umrla sedam dana nakon porođaja, a dijete je odgojila njena sestra Mahâpragjâpatî, Suddhodanina druga žena. Kad je poodrastao, Gautama se oženio svojom rodicom Yasodharom i imao sina Râhulu. Priča, da je Gautamin otac osobito pazio, da mu sin bude pošteđen od potresnih doživljaja, te da je slučaj ili božja volja dovela na njegov put oronulog starca, mrtvaca i asketu beskućnika, od kojih mu je posljednji razbudio želju, da traži mir i zadovoljstvo u vjerskom životu, pokazuje da je Gautama bio religiozno nastrojen i da ga nisu zadovoljavale svjetovne ambicije i užici. Privlačio ga je ideal beskućničkog života. Tako u njegovim govorima često čujemo o »vrhovnom cilju svetačkog života, zbog kojeg građani napuštaju svoje domove i odlaze u beskućnički život«. Napori oca, da privuče njegov duh na svjetovne interese, nisu imali uspjeha, te je u dobi od 29 godina napustio dom, obukao asket-

---

[2] Usporedbe s kršćanstvom, kojih se R. ovdje češće dotiče, predmet su mnogobrojnih studija. Među najpoznatije i najpotpunije spada knjiga amerikanskog indologa A. J. Edmundsa, *Buddhino i Kristovo evanđelje* (Philadelphia, 1908 4), prevedena na sve važnije jezike. Iscrpan pregled srodnih mjesta u izvornim tekstovima sadržava i popularnije djelo Paula Carusa, *Buddhino Evanđelje* (Chicago 1894). Od posljednjih akademskih obrada ove teme spominjemo esej Prof. Gustava Menschinga (Bonn), *Buddha und Christus* (1952).

sko ruho i počeo da živi kao nezavisan tražilac istine. To je bilo »veliko odricanje«.

Teško je za nas u ovom profanom vremenu shvatiti vjersku opsjednutost indijskog duha, žar i agoniju, na koje je bio spreman, da bi postigao svrhu religioznosti. Gautamino traganje dovodi ga najprije u nauku kod brâhmanskih asketa Âlâre Kâlâme i Uddake Râmaputte, koji su ga poučavali svoju nauku i disciplinu (*dharma* i *vinaya*). Vjerojatno su ga učili o potrebi vjerovanja, dobrog vladanja i meditacije, no on sadržaj njihove nauke nije smatrao zdravim. U beskrajnoj logomahiji spekulativnih mislilaca nije mogao da nađe lijek za patnje svijeta. Tada je odlučio da postigne prosvjetljenje primjenom asketizma, pa se s pet učenika povukao u Uruvelu, »lijepo mjesto s divnom šumom«, koje je smirivalo osjetila i poticalo duh. U Indiji je opća pretpostavka, da se asketski život provodi najlakše u tihim i lijepim predjelima gdje čovjek doživljava unutarnji mir i inspiraciju. Indijski hramovi i manastiri nalaze se na obalama rijeka ili na vrhu brda, a usprkos isticanju unutarnje skrušenosti, nikad se nije zaboravila važnost krajolika i klime za meditativni napor. Na tom je lijepom mjestu Gautama odlučio, da se posveti najstrožim oblicima asketizma. Isto kao što vatra ne može da nastane iz vlažnog drveta, nego samo iz suhoga, tako, po njegovu mišljenju, ni tražioci istine, čije strasti nisu smirene, ne mogu postići prosvjetljenje. Zato je počeo da strogo posti, da vrši meditacione vježbe i da se prisiljava na strahovita odricanja. No, slabost tijela izazvala je duhovnu zamorenost. Iako se za to vrijeme često nalazio na rubu smrti, nije uspio da prozre čvor života. Zato je uvidio, da asketizam nije put prosvjetljenja, pa je pokušao da pronađe drugi put. Sjetio se kako je jednoć u mladosti doživio mističko poniranje, pa je sada pokušao, da nastavi ići tim smjerom. Legenda kaže, da je u toj krizi Gautamu napao Mâra, »nečastivi«, koji je uzalud pokušavao, svim sredstvima terora i napasti, da ga pokoleba i odvrati. Time se naznačuje, da njegov nutarnji život nije bio sređen i povezan i da se u duhovnoj borbi otrgnuo od starih vjerovanja i pokušao da ide novim putovima. Nastavio je meditaciju i tako je prošao kroz četiri kontemplativna stadija i postigao potpunu vlast nad sobom i smirenost duha. Gledao je na čitav svemir kao na uzakonjen sistem, sastavljen od bića u pokretu težnje, sretnih i nesretnih, plemenitih i podlih, kako

stalno prelaze iz jednog oblika postojanja u drugi. U posljednjem dijelu noći »skršio je neznanje, znanje se je pojavilo... dok je sjedio tako, ozbiljan, uporan i odlučan«. Tako je Gautama postigao probuđenje *(bodhi)* i postao Buddha, probuđeni.[3]

Dok je Buddha oklijevao, da li da pokuša objaviti svoju nauku, kaže se u tekstovima, došao je bog Brahmâ da ga moli, da propovijeda istinu. To može da znači, da je u vrijeme, dok se je predomišljao i kolebao, što treba da učini, dobio pobudu, slično kao u slučaju Sokratova demona, neka se ne povuče iz života.[4] — Odlučio je »da otvori vrata besmrtnosti. Neka se pridruže oni, koji imaju uši da čuju.« Tako je počeo svoju misiju. Nije samo propovijedao, jer to nije teško, nego je i živio onim načinom života, za koji je naučavao da ga treba slijediti. Živio je životom misionara prosjaka, uz sve opasnosti siromaštva, nepopularnosti i otpora. Najprije je predobio pet učenika, koji su mu bili drugovi u godinama asketizma. Prvi je govor održao u »Jelenjem Gaju, gdje je asketama bilo dopušteno da borave, a nije bilo dopušteno da se ubijaju životinje«, u današnjem Sârnâthu. Učenici su počeli da se okupljaju. Nakon tri mjeseca bilo ih je šezdeset, a među njima je bio i obljubljeni Ânanda, pratilac na čitavom Gautaminom životnom putu. Jednog im je dana rekao: »Pođite po svijetu za dobrobit mnogih, iz milosrđa prema svijetu, zbog dobrote, na korist bogova i ljudi. Nemojte dvojica ići istim putem. Propovijedajte nauku koja je velika na svom početku, velika u sredini i velika na kraju, u duhu i u slovu. Objavljujte umjeren, usavršen i pročišćen način života.« I sam je Buddha hodao po svijetu četrdeset i pet godina i sakupio mnogo sljedbenika. To su bili brâhmani i redovnici, pustinjaci i ljudi izvan kaste, plemenite gospođe i zloglasne grešnice. Velik je dio Buddhina rada bio posvećen pouci učenika i organiziranju zajednice. U našim bi ga vremenima smatrali intelektualcem.

Kad čitamo njegove govore, zadivljuje nas racionalni duh. Prvi je korak njegovog etičkog puta ispravnost pogleda, raci-

---

[3] Ime Buddha je naziv kao *Krist* ili Mesija, samo što nije ograničeno na jednu ličnost. Na mjestu u Bodhgayâ, gdje je Buddha po predaji postigao probuđenje, nalazi se hram Mahâbodhi. (Bilj. autorova.)

[4] Pojam »šutljivoga Buddhe«, koji je dosegao probuđenje »sam za sebe« (Paććeka—Buddha), a ne propovijeda ga drugima, ostao je u Indiji do danas jedan od najznačnijih likova moralnog uzora. — Romain Rolland u svojoj bibliografiji Vivekanande opisuje vrlo sugestivno susret s jednim takvim šutljivim mudracem.

onalni obzor. Trudio se da raščisti svu paučinu, koja sprečava uvid čovječanstva u vlastitu nutrinu i budućnost. Svojim slušaocima, koji su prividno puni znanja, a zapravo ga uopće nemaju, postavlja pitanja, izaziva ih da usporede svoje prazne riječi o neodređenoj pobožnosti s činjenicama. To je bilo doba, kad su mnogi izjavljivali da imaju neposredno znanje o bogu. Oni su govorili s izvjesnošću ne samo o tome da li on postoji ili ne, nego također i o tome, što on misli, hoće i čini. Buddha optužuje mnoge od njih, da nose obrazinu spiritualnosti. U »Tevigjgja-sutti« kaže, da učitelji koji govore o Brahmi, nisu Brahmu vidjeli licem u lice. Uspoređuje ih s čovjekom, koji je zaljubljen, a ne zna da kaže tko je žena u koju je zaljubljen, ili s graditeljem koji gradi stepenište, a da ne zna gdje će biti kuća, ili s čovjekom koji želi prijeći preko rijeke, pa doziva drugu obalu da dođe k njemu. Mnogi imaju religiozni osjećaj i sklonost, ali im nije jasan predmet prema kojem treba usmjeriti taj osjećaj. Razumno strahopoštovanje treba da se osniva na istini. Buddha im tumači smisao odnosa s Brahmom *(brahma-vihâra)* kao duhovno stanje u kojem ljubav potpuno oslobođena od mržnje i zlobe stoji iznad svega. To, naravno, još nije *nirvâna,* do koje vodi njegov osmostepeni put.

S obzirom na raznovrsnost mudrih savjeta, Buddha upozorava svoje učenike, da u logici i životu provjere razne ideologije koje im se nameću i da ne usvajaju ništa iz poštovanja prema autoritetu ideologa. Pri tome nije izuzimao ni sebe. Tako kaže: »Ne usvajajte, što čujete da se govori, ne usvajajte tradiciju. Nemojte prebrzo zaključivati, da „tako mora biti". Ne usvajajte izjave zato, jer su zapisane u knjigama, niti na osnovu pretpostavke, da je to „prihvatljivo", a niti zato, jer je tako rekao vaš učitelj.« Dirljivom pažnjom moli svoje sljedbenike, da se ne daju spriječiti u vlastitom mišljenju ugledom njegova imena. »Moje je povjerenje takvo, gospodine«, kazao je Sâriputta, »da mi se čini, da nikad nije bilo, niti će biti, niti sada ima drugog većeg ni mudrijeg učitelja od Plemenitoga.«[5] — Odgovor glasi: »Naravno, Sâriputta, ti si poznavao sve Buddhe u prošlosti.« — »Ne, gospodine!« — »Onda poznaješ one buduće?« — »Ne, gospodine!« — »Onda barem mene poznaješ tako, da si temeljito pronikao moj duh.« — »Nisam ni

[5] Sâriputta se isticao kao najinteligentniji učenik Buddhin.

to, gospodine!« — »Zašto onda, Sâriputta, upotrebljavaš tako velike i smione riječi?«

U ovoj nauci nema ništa ezoterično. Buddha govori s prijekorom o onima, koji tvrde, da znadu tajne istine. »O učenici, u tri je slučaja uobičajena tajnovitost, a ne otvorenost. Tajnovitost je svojstvena ženama mjesto otvorenosti. Tajnovitost je svojstvena svećeničkoj mudrosti mjesto otvorenosti. Tajnovitost je svojstvena lažnoj nauci mjesto otvorenosti... Nauk i pravila usavršenih Buddha sjaju pred čitavim svijetom, a nisu u tajnosti.« U razgovoru s učenikom Ânandom, malo prije svoje smrti, Buddha kaže: »Ja sam propovijedao istinu, a da nisam razlikovao tajnu i javnu nauku. Kad je posrijedi istina, Ânanda, za Buddhu ne postoje stvari sakrivene u stisnutoj šaci.«

U mnogim ga govorima susrećemo, kako raspravlja sa svojim sugovornicima na više ili manje sokratovski način i nenametljivo ih navodi, da zauzmu gledišta različita od onih, od kojih su pošli. Svojim pristašama ne želi da oduzme teret duhovne slobode. Oni ne smiju napustiti traganje za istinom usvajanjem autoriteta. Treba da budu slobodni ljudi, sposobni da pronose svjetlost i da pomognu sami sebi. »Budite poput onih koji su sami sebi svjetlost! Budite poput onih koji su sami sebi utočište! Ne tražite utočište vani! Držite se čvrsto istine kao utočišta!« Vrhovni autoritet je glas duha u nama samima.

U Buddhinoj nauci ima malo toga, što bi se moglo nazvati dogmom. Širinom pogleda, koja je bila rijetka u to doba, a nije općenita ni u naše, on je bio protivan zatiranju kritičnosti. Nesnošljivost mu se činila najvećim neprijateljem religije. Jedamput je unišao u dvoranu za raspravljanja u Ambalatthika i zatekao nekoliko svojih učenika, kako razgovaraju o nekom brâhmanu, koji je upravo optužio Buddhu zbog nereligioznosti i kritizirao njegovu redovničku zajednicu. »Braćo«, rekao je tada Gautama, »ako drugi govore protiv mene, ili protiv moje nauke, ili protiv moje zajednice, to nije razlog, da se vi ljutite, da budete nezadovoljni ili uvrijeđeni. U suprotnom slučaju, šteta ne će za vas biti samo unutarnja duhovna, nego će vam također biti nemoguće, da procijenite, je li ono što oni kažu ispravno ili nije.« — Ovo ostaje najprosvjetljenije gledište, čak i nakon 2.500 godina energičnog prosvjetiteljstva. Nauke ne postaju manje ili više istinite samo

zato, jer možda laskaju našim predrasudama, ili ih vrijeđaju. Nije postojalo proturječje, ni najčudnovatije, nije postojala hereza, ni najradikalnija, koju Buddha ne bi bio spreman da prouči, ili bi se toga strašio. Bio je uvjeren, da je jedini put, kojim se moguće suprotstaviti zbrci i neuravnoteženosti vremena, mirna analiza mišljenja i pomoć ljudima, da izgrade život na osnovima razuma.

Osuđivao je neobjektivnu kritiku drugih uvjerenja. Rekao je, da je takav kritičar »sličan čovjeku, koji digne glavu da pljune na nebo. Pljuvačka ne će zablatiti nebo, nego će pasti natrag na njega samoga.«

Nije zabilježena nijedna prilika, kad se Buddha razbjesnio, ni neprilika u kojoj bi mu umakla neprijazna riječ. Njegova je snošljivost prema bližnjima bila široka. Pretpostavljao je radije, da svijetu nedostaje znanje, nego da je zao, radije da je nezadovoljan, nego buntovan. Opoziciju je susretao mirno i s pouzdanjem. Kod njega nije bilo nervozne razdražljivosti ni ponosnog gnjeva. Ponašanje mu je savršeni izraz učtivosti i dobronamjernosti, začinjeno trunom ironije. Na jednom od svojih prosjačkih obilazaka, naišao je na nekog domaćina, koji ga je grubo i uvredljivo potjerao. Buddha je odgovorio: »Prijatelju, ako domaćin iznese hranu prosjaku, a prosjak je odbije, kome onda pripada hrana?«, a domaćin će: »Naravno, domaćinu.« Na to mu reče Buddha: »Prema tome, ako ja odbijem da primim tvoju uvredu i zlovolju, ona se vraća tebi, zar ne? A ja moram da otiđem siromašniji, jer sam izgubio prijatelja.«[6]

Nepoznato mu je bilo nasilno obraćanje. Osnova je njegova sistema praksa, a ne vjera. Želio je da stvori čovjeka određenog kova i navika. Mi smo nesretni zbog naših ludih želja. Da postanemo sretni, potrebno je da dobijemo novo srce i da gledamo novim očima. Ako suzbijamo zle misli, a uzgajamo dobre, moći ćemo zao i nesretan duh preobraziti u dobar i sretan.

Buddhu ne zanimaju promjene vjeroispovjesti. On sjedi pored svete vatre nekoga brâhmana i govori o njegovim shvaćanjima, a da ne opovrgava njegov kult. Kad je gjajin Siha postao budist, Buddha je tražio od njega, da nastavi davati hranu i darove gjajinskim asketama, koji su zalazili u njegovu

[6] Magjgjhima 75.

kuću.[7] Jedinstveno je obziran u iznošenju svojih shvaćanja, a težište ostavlja na uvjerljivoj snazi same istine.

I tog velikog heroja moralnog dostignuća često su pozivali, da rješava sitničave stvari iz redovničke discipline. Osnovati organizaciju znači izvršiti nagodbu sa svijetom i usvojiti soci-i^' ıe potrebe; znači dati utočište onima, koji se ne osjećaju dovoljno kod kuće u prosječnom društvenom životu. I u Buddhinoj je zajednici bilo nereda. Njegov nećak Devadatta, želio je, da dođe na njegovo mjesto kao vođa zajednice, pa je kovao urotu protiv Buddhe, no ovaj mu je oprostio. Jednom je prilikom Buddha našao jednog redovnika bolesnog od dizenterije kako leži u vlastitoj nečisti. Oprao ga je i presvukao mu krevet uz pomoć svog druga Ânande, a onda je rekao učenicima: »Tko god bi, učenici, podvorio mene, taj bi trebao da dvori i bolesnika.«

U Buddhinoj zajednici nije bilo razlika među kastama. — »Kao što velike rijeke Gangâ, Yamunâ, Aćiravatî, Sarabhû i Mâhî, kad uđu u ocean, izgube svoja prijašnja imena i plemensku pripadnost, pa se nazivaju oceanom, isto tako i četiri kaste, kšatrije, brâhmani, vaišije i šûdre, kad pristupe nauci i redu, koje naučava Tathâgata, kad prijeđu iz domaćeg u beskućni život, gube svoja prijašnja imena i plemenske nazive, pa se nazivaju asketama.«[8]

U to doba žene u Indiji nisu bile odvojene. Buddha je izjavio, da su one sposobne, da postignu posvećenje. U posljednjoj godini svog života, Buddha je ručao kod kurtizane Ambapâlî. Ipak je mnogo oklijevao, da primi žene u svoj red. — »Kako, gospodine, treba da se odnosimo prema ženama?« — »Ne trebate ih gledati, Ânanda!« — »A ako ih vidimo, kako da se vladamo?« — »Nemojte govoriti s njima!« — »A ako one budu govorile nama?« — »Pazite na budnost!« — Ânanda se ponašao kavalirski, zalagao se za molbu žena, da budu primljene u red, pa je i postigao učiteljev pristanak. To je bilo pravilno gledište, ali možda ne vrlo korisno. — »Da žene nisu dobile dopuštenje ulaska u red, Ânanda, čista bi nauka trajala dugo, dobro bi pravilo ostalo čvrsto tisuću godina. Sad kad su one dobile dopuštenje, to će pravilo trajati svega pet stotina godina.« — Za ulazak žene u zajednicu zahtijevao se pristanak obitelji, dok je muškarac, barem u teoriji, mogao da

---

[7] Mahâvagga, VI, 31.
[8] Udâna, V, 5.

odlučuje sam. Ipak, pravila reda nisu ni u kojem pogledu bila konačno utvrđena. Buddha kaže: »Kad mene ne bude, neka zajednica, ako zaželi, ukine sva manja i nevažna pravila.«

Priča o njegovoj smrti izražena je s mnogo patosa i jednostavnosti u *Mahâparinibbâna-sutti*. Buddha je bio star osamdeset godina, oronuo od napora i putovanja. Umro je u nekom selu blizu gradića Kusinagara, oko 120 milja sjevero-istočno od Benaresa, 483. g. pr. n. e. — Buddhina mirna smrt uočljivo se razlikuje od mučeničke smrti Sokrata i Isusa. Sva su trojica, u raznom stupnju, potkopala dogmatizam svojih vremena. Činjenica je, da je Buddha bio odrešitiji protivnik vedskog pravovjerja i obreda, nego što je Sokrat bio protivnik državne vjere u Ateni, a Isus protivnik judaizma. Pa ipak je Buddha doživio osamdesetu godinu, okupio je velik broj sljedbenika i ustanovio vjersku zajednicu još za života. Možda je karakter indijske religioznosti razlog razlike odnosa prema neortodoksnim stavovima.

KRATKO RAZJAŠNJENJE NAUKE

(MAGJGJHIMA—NIKÂYA, 44, ĆÛLAVEDALLASUTTA)

Ovako sam čuo. Jednoč je Plemeniti boravio u Râgjagahi, u onom dijelu Bambusova Gaja gdje se hrane vjeverice. Njegov svjetovni sljedbenik Visâkha dođe tom prilikom tamo, gdje se nalazila Dhammadinnâ bhikkhunî,[9] pa je pozdravi i sjedne po strani. Sjedeći tako po strani, sljedbenik Visâkha oslovi Dhammadinnu bhikkhunî ovako:

»Ličnost, ličnost,[10] tako se govori, gospođo! A što je rekao Plemeniti o ličnosti?«

»Plemeniti je rekao, prijatelju Visâkha, da je ličnost sastavljena od ovih pet vrsta pobuda: pobuda oblika, pobuda osjetnosti, pobuda predodžbe, pobuda ostvarenja i pobuda svijesti.

---

[9] *Bhikkhu* (ženski rod *bhikkhunî*) naziv je za pripadnika Buddhine asketske zajednice ili monaškog reda (*sangha*). Riječ *bhikkhu* prevodimo redovno sa »učenik«. — Buddhin najčešći naziv *bhagavant* prevodimo »Plemeniti«.

[10] *Sakkâya* je izraz koji označava ličnost u njenoj tjelesnoj i individualnoj potpunosti, kako se može razumjeti iz slijedećeg odgovora. O ličnosti u karakterološkom smislu (*puggala*) mnogo se više pisalo u budiatičkoj književnosti.

[11] Vidi u povijesnom dijelu poglavlje o Buddhinoj nauci, odsječak 4 b) (Problem elemenata).

Od ovih pet vrsta pobuda sastavljena je ličnost, tako je rekao Plemeniti, prijatelju Visâkha.«

»Dobro, gospođo!« odgovori sljedbenik Visâkha Dhammadinni bhikkhuni, pa zadovoljan i obradovan postavi drugo pitanje:

»Postanak ličnosti, postanak ličnosti, tako se govori, gospođo! A što je Plemeniti rekao o postanku ličnosti?«

»Plemeniti je rekao, prijatelju Visâkha, da je ličnost postala iz one žeđi, što se uvijek ponovno rađa, i vezana za strastveni užitak nalazi zadovoljstvo sad tu sad tamo, a to je žeđ spolnog nagona, žeđ za postojanjem i žeđ za vlašću.«

»Prestanak ličnosti, prestanak ličnosti, tako se govori, gospođo! A što je Plemeniti rekao o prestanku ličnosti?«

»Zatrijeti trag strasti u toj žeđi, napustiti je, odreći je se, osloboditi se i odroditi od nje, to je, prijatelju Visâkha, Plemeniti nazvao prestankom ličnosti.«

»Put koji vodi do prestanka ličnosti, put koji vodi do prestanka ličnosti, tako se govori, gospođo! A što je Plemeniti rekao o tome putu?«

»Plemeniti je rekao, prijatelju Visâkha, da ovaj uzvišeni osmorostruki put vodi do prestanka ličnosti: oplemenjeni nazori, oplemenjene namjere, oplemenjen govor, oplemenjena djela, oplemenjen život, oplemenjen napor, oplemenjena pažnja i oplemenjena sabranost.«

»Je li, gospođo, pobuda isto što i onih pet vrsta pobuđivanja, ili je pobuda različita od tih pet vrsta pobuđivanja?«

»Nije, prijatelju Visâkha, pobuda niti isto što i pet vrsta pobuđivanja, niti je pobuda različita od pet vrsta pobuđivanja. Ono što je, prijatelju Visâkha. u tih pet vrsta pobuda odskočna snaga strasti, to je ovdje pobuda.«

»Kako nastaje, gospođo, personalistički pogled na svijet?«

»Eto, prijatelju Visâkha, neuk čovjek, koji nije vidio ono što je uzvišeno, koji nema točno znanje o uzvišenoj nauci, koji nije obrazovan u uzvišenoj nauci, koji nije vidio plemenite ljude, koji nema točno znanje o nauci plemenitih, koji nije obrazovan u nauci plemenitih — taj shvaća oblik kao sebe samoga, ili sebe kao oblikovanje, ili oblik u sebi, ili sebe u obliku; osjet shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao osjetnost, ili osjet u sebi, ili sebe u osjetu; predodžbu shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao predočenje, ili predodžbu u sebi, ili sebe u predodžbi; ostvarenje shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao

ostvarenost, ili ostvarenje u sebi, ili sebe u ostvarenju; svijest shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao svijesnost, ili svijest kao sebe, ili sebe u svijesti. To je, prijatelju Visâkha, personalistički pogled na svijet.«

. . . .

»Je li, gospođo, uzvišeni osmorostruki put sastavljen ili jednostavan?«

»Uzvišeni je osmorostruki put sastavljen, prijatelju Visâkha!«

»A jesu li, gospođo, tri sastavna dijela izvedena iz osmorostrukog puta, ili je osmorostruki put izveden iz triju sastavnih dijelova?«

»Nisu, prijatelju Visâkha, tri sastavna dijela izvedena iz osmorostrukog puta, nego je osmorostruki put izveden iz tri sastavna dijela. Oplemenjen govor, oplemenjena djela i oplemenjen život, to su dijelovi izvedeni iz etike. Oplemenjen napor, oplemenjena pažnja i oplemenjena sabranost, to su dijelovi izvedeni iz meditacije. Oplemenjeni nazori i oplemenjene namjere, to su dijelovi izvedeni iz mudrosti.«

»Što je, gospođo, sabranost, što su obilježja sabranosti, što su sredstva sabranosti, što je primjena sabranosti?«

»Svođenje misli na jednu točku, to je sabranost. Četiri pažljiva razmatranja[12] obilježja su sabranosti, četiri oplemenjene vještine[13] sredstva su sabranosti, a upotreba, vježba i razvijanje tih umijeća, to je upravo primjena sabranosti.«

»Koliko ima vrsta pobuda ostvarenju?«

»Postoje tri vrste pobuda ostvarenju: tjelesna, govorna i misaona.«

»Kakva je, gospođo, pobuda tjelesnom, kakva govornom, a kakva misaonom ostvarenju?«

»Udisanje i izdisanje, prijatelju Visâkha, jesu pobuda tjelesnom ostvarenju, razmišljanje i prozrijevanje pobuda su govornom ostvarenju, a predodžba i osjet pobuda su misaonom ostvarenju.«

---

[12] Introspektivno bdjenje »u tijelu nad tijelom«, »u osjećajima nad osjećajima«, »u mislima nad mislima«, »u pojavama nad pojavama«. To su četiri temeljna »stupa« budističke meditacije, prema obradi u jednom od glavnih »dugih govora« Buddhinih — *Mahâsatipatthâna-sutta*.

[13] Vlast nad osjetilima, napuštanje osjetnosti, meditacija i postojanost karaktera.

»Zašto su, gospodo, udisanje i izdisanje pobuda tjelesnom ostvarenju, zašto su razmišljanje i prozrijevanje pobuda govornom ostvarenju, a predodžba i osjetnost pobuda misaonom ostvarenju?«

»Udisanje i izdisanje tjelesne su pojave, prijatelju Visâkha, vezane za tjelesnost, pa su zato pobuda tjelesnom ostvarenju. Tek nakon razmišljanja i prozrijevanja dolazi povezan govor, pa su zato razmišljanje i prozrijevanje pobuda govornom ostvarenju. Predodžbe i osjeti osnove su razuma. Te su osobine vezane za mišljenje, pa su zato pobuda misaonom ostvarenju.«

»Kako se, gospodo, postiže prestanak predodžbenog iskustva?«

»Učeniku, koji dostiže prestanak predodžbenog iskustva, ne čini se, prijatelju Visâkha, ovako: „Ja ću dostići prestanak predodžbenog iskustva"; ili: „Ja dostižem prestanak predodžbenog iskustva"; ili: „Ja sam dostigao prestanak predodžbenog iskustva"; nego se njegov duh otprije tako razvijao, da je doveden do ovakva stanja.«

»Koje vrste pojava najprije prestaju kod učenika, koji dostiže prestanak predodžbenog iskustva, da li pobude tjelesnom ostvarenju, ili pobude govornom ostvarenju, ili pobude misaonom ostvarenju?«

»Kod učenika, koji dostiže prestanak predodžbenog iskustva, prestaju najprije pobude govornom ostvarenju, pa onda tjelesnom, pa onda misaonom.«

»A kako, gospodo, dolazi do napuštanja tako dosegnutog prestanka predodžbenog iskustva?«

»Učeniku, koji napušta stanje prestanka predodžbenog iskustva, ne čini se, prijatelju Visâkha, ovako: „Ja ću napustiti dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva"; ili: „Ja napuštam dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva"; ili: „Ja sam napustio dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva"; nego se njegov duh otprije tako razvijao, da je doveden do ovakva stanja.«

»Koje se vrste pojava najprije pojavljuju kod učenika, koji napušta dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva, da li pobude tjelesnom ostvarenju, ili pobude govornom ostvarenju ili pobude misaonom ostvarenju?«

»Kod učenika, koji napušta dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva, najprije se pojavljuju pobude misaonom ostvarenju, pa tjelesnom, pa govornom.«

»Kakvi se utisci pojavljuju kod učenika, koji je napustio dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva?«

»Kod učenika, koji je napustio dostignuto stanje predodžbenog iskustva, pojavljuju se tri vrste utisaka: utisak praznine, utisak neusmjerenosti i utisak nepostojanja težnje.«

»Kakvom je interesu, kakvoj sklonosti, kakvom poticaju pristupačna misao učenika, koji je napustio stanje prestanka predodžbenog iskustva?«

»Misao toga učenika pristupačna je interesu za odcjepljenje, sklonosti k odcjepljenju, poticaju na odcjepljenje.«

»Koliko vrsta osjećaja ima, gospođo?«

»Postoje ove tri vrste osjećaja, prijatelju Visâkha: osjećaj ugodnosti, osjećaj neugodnosti, osjećaj ni-ugodnosti-ni-neugodnosti.«

»Kakav je svaki od tih osjećaja?«

»Prijatan doživljaj tjelesne ili duševne ugodnosti, to je osjećaj ugodnosti, a neprijatan doživljaj tjelesne ili duševne neugodnosti, to je osjećaj neugodnosti. Osjećaj, koji ni tjelesno ni duševno nije ni prijatan ni neprijatan, naziva se osjećajem ni-ugodnosti-ni-neugodnosti.«

»Što je u ugodnom osjećaju ugodnost, a što neugodnost? Što je u neugodnom osjećaju neugodnost, a što ugodnost? Što je u ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju ugodnost, a što neugodnost?«

»U ugodnom je osjećaju postojanost ugodna, a promjena neugodna, u neugodnom je osjećaju promjena ugodna, a postojanost neugodna, a u ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju je znanje ugodno, a neznanje neugodno.«

»Kakva sklonost postoji u ugodnom osjećaju, kakva u neugodnom, a kakva u ni-ugodnom-ni-neugodnom?«

»U ugodnom osjećaju postoji sklonost prema strastima, u neugodnom sklonost prema odvratnosti, a u ni-ugodnom-ni-neugodnom sklonost prema neznanju.«

»Postoji li u svim ugodnim osjećajima sklonost prema strastima, u svim neugodnim osjećajima sklonost prema odvratnosti, a u svim ni-ugodnim-ni-neugodnim osjećajima sklonost prema neznanju?«

»Ne postoji . . . «

»Što treba nadvladati, u ugodnim osjećajima, što u neugodnim, a što u ni-ugodnim-ni-neugodnim?«

»U ugodnim osjećajima treba nadvladati sklonost prema strastima, u neugodnim sklonost prema odvratnosti, a u ni-ugodnim-ni-neugodnim sklonost prema neznanju.«

»Treba li u svim ugodnim osjećajima nadvladati sklonost prema strastima, u svim neugodnim osjećajima sklonost prema odvratnosti, a u svim ni-ugodnim-ni-neugodnim osjećajima sklonost prema neznanju?«

»Ne treba... Tako, prijatelju Visâkha, učenik koji se odvojio od strasti, odvojio od onoga što je nevaljano, dostiže i zadržava prvi stupanj meditacije, koji nastaje iz odvojenosti, a uključuje razmišljanje i prozrijevanje, zadovoljstvo i sreću. Taj učenik tada razmišlja ovako: „Sigurno ću se i ja, dosegavši to stanje, zadržati u njemu, kao i uzvišena bića, koja su ga već prije dosegla i zadržala." — Dok tako njeguje želju za najvišim oslobođenjima, zbog te ga želje obuzima žalost. Tada se rješava odvratnosti, pa nije više naklonjen odvratnosti. — A zatim, odvrativši se od razmišljanja i prozrijevanja, učenik doživljava radost u sebi, usredotočenost duha u jednoj točki, pa tako dostiže i zadržava drugi stupanj meditacije, gdje nema razmišljanja ni prozrijevanja, a nastaje iz sabranosti, popraćen zadovoljstvom i srećom. — Zatim učenik napušta zadovoljstvo, te ostaje ravnodušan, pažljiv i sabran. Tu tjelesno doživljava onu sreću, koju su oplemenjeni označili riječima: „Tko je ravnodušan i pažljiv, taj živi sretno." Tako dostiže i zadržava treći stupanj meditacije. — Zatim, odbacivši sreću i patnju, pošto su iščezla ranija veselja i žalosti, učenik dostiže i zadržava četvrti stupanj meditacije, bez sreće i patnje, potpuno pročišćen svijesnom ravnodušnošću. Tako se rješava neznanja, te ga sklonost k neznanju više ne obuzima.«

»Što je, gospođo, protuteža ugodnom osjećaju?«

»Protuteža je ugodnom osjećaju neugodan osjećaj, prijatelju Visâkha!« — »A što je protuteža neugodnom osjećaju?« — »Protuteža je neugodnom osjećaju ugodan osjećaj.« — »A što je protuteža ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju?« — »Protuteža je ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju neznanje.« — »A što je protuteža neznanju?« — »Protuteža je neznanju znanje.« — »A što je protuteža znanju?« — »Protuteža je znanju oslobođenje.« — »A što je protuteža oslobođenju?« —

»Protuteža je oslobođenju *nibbâna.*« — »A što je protuteža *nibbâni?*« — »To je, prijatelju Visâkha, pitanje koje nadilazi granice. Nije moguće izaći iz kruga pitanja. Asketski život ponire u *nibbâni,* smiruje se u *nibbâni,* postiže svoj cilj u *nibbâni.* — Ako želiš, prijatelju Visâkha, možeš otići do Plemenitoga, pa pitati razjašnjenje. Kako ti Plemeniti rastumači, tako možeš zapamtiti.«

Sljedbenik Visâkha, zadovoljan i obradovan govorom Dhammadinne bhikkhunî, ustane, pozdravi Dhammadinnu bhikkhunî, obišavši je s desne strane, pa otiđe tamo gdje se tada nalazio Plemeniti. Došavši, pozdravi Plemenitog, pa sjedne po strani. Sjedeći po strani sljedbenik Visâkha ispriča Plemenitome sve o čemu je razgovarao s Dhammadinnom bhikkhunî, a Plemeniti mu na to reče:

»Mudra je, Visâkha, Dhammadinna bhikkhunî, dubokoumna je, Visâkha, Dhammadinna bhikkhunî. Da si pitao mene to razjašnjenje, ja bih ti dao na vlas isti odgovor kao i Dhammadinna bhikkhunî. Kako ti je ona rekla, tako i zapamti.«

Tako je rekao Plemeniti. A sljedbenik je Visâkha riječi Plemenitoga primio vesela srca.

POTTHAPÂDA-SUTTA

(DÎGHA - NIKÂYA, XI)

Ovako sam čuo: Jednoč je Plemeniti boravio u Sâvatthi, na imanju Anâthapindike, u Gjeta gaju. U isto je vrijeme asketa beskućnik Potthapâda boravio na imanju kraljice Mallike, u dvorani za raspravljanja, ukrašenoj korom stabla tinduka. — S njim je bila velika skupina od tri stotine asketa beskućnika.

Rano ujutro, Plemeniti se obuče, uzme ogrtač i zdjelu za hranu, pa pođe u Sâvatthi po milostinju. Putem promisli, da je još rano ići u Sâvatthi po milostinju, nego da bi bolje bilo da otiđe u dvoranu za raspravljanja gdje se nalazio Potthapâda, pa tako i učini...

Kad je Plemeniti stigao do Potthapâde, ovaj ga pozdravi riječima:

»Neka izvoli Plemeniti! Dobro nam došao! Već odavno se nije pružila prilika, da Plemeniti naiđe ovuda. Neka izvoli sjesti! Ovdje je pripremljeno sjedište.«

Plemeniti sjedne na ponuđeno mjesto, a Potthapâda uzme drugo, niže sjedište, pa sjedne po strani. Plemeniti mu tada reče:

»U kakvu ste razgovoru sada sjedili, koji ste razgovor prekinuli?«

Potthapâda odgovori: »Pustimo, gospodine, razgovor u kojem smo sada bili i koji smo prekinuli! To će Plemeniti i kasnije moći lako da čuje. — Prije se događalo, gospodine, kad su se u ovoj dvorani sastajali predstavnici raznih škola, asketi i brâhmani, da bi se razgovor naveo na pitanje o tome, kako dolazi do prestanka stánjâ svijesti.[14] Neki su o tome govorili ovako: „Bez povoda i osnova pojavljuju se vrste svi-

---

[14] Izraz *abhisaññâ*, koji se upotrebljava jedino u ovom tekstu, ne označava samo specijalna stanja svijesti, o kojima se govori u metodi *jhâna* (meditacije). To je očito iz cijelog toka ove diskusije i iz Buddhinog stava negacije *âtmana* kao metafizičkog nosioca svijesti. Usprkos tome neki su prevodioci smisao ovog termina pokušali da suze na stanja, koja nazivaju »trans« (T. W. Rhys Davids i većina drugih, koji se za njim povode). Teškoća je prijevoda u različitosti kategorijalnih struktura svijesti, od kojih polazi indijska filozofija, kao i u bogatstvu i istančanosti terminologije kojom se služi. U osnovnoj klasifikaciji fenomena *(khandha)* (na početku prijevoda govora »Kratko razjašnjenje nauke« — Majjhima 44) preveli smo termin *saññâ* sa »predodžba«. U širem smislu ovaj termin označava »svijesnost« uopće (polazeći od pretpostavke o fenomenalnom svijetu kao predodžbi). Budući da izraz u ovom tekstu dolazi stalno u pluralu, prevodimo ga kao »vrste svijesti«. Prefiks *abhi-* daje izrazu »transcendentalno« značenje, ali ne u neispravno shvaćenom smislu mističko-metafizičkog transcendiranja, nego u općem smislu kritičkog filozofskog stava, gdje označuje strukturu kategorijalnih slojeva svijesti u najširem smislu. Od mnogih mogućih prefiksa, koji u indijskoj filozofiji odgovaraju latinskome »trans-« *(pari-, ati-, adhi-, abhi-)* ovaj posljednji najmanje odgovara transcendentnom, a najviše transcendentalnom smislu u kantovskoj filozofiji. Ovdje se ne radi o »transcendentnoj svijesti«, nego o transcendentalnim strukturama svijesti uopće, koje odgovaraju bilo kojim objektivnim područjima, koja *ob-(abhi-)-uhvaćaju*. Zato izraz *abhisaññâ* prevodimo sa »stanja svijesti«, a *saññâ* (zbog plurala) kao »vrste svijesti«. U prvom slučaju radi se o najširem potencijalnom opsegu svijesti, a u drugom o njenoj konkretnoj aktualizaciji. Ako bismo željeli da izbjegnemo miješanje smisla u prijevodu termina *saññâ* između »predodžbe«, »opažanja« i »svijesnosti«, za razliku od drugih termina koji označavaju svijest *(viññâna)* i da se približimo indijskim pretpostavkama fenomenologije svijesti, trebali bismo poći od Husserlovih »atencionalnih mijena *(attentionale Wandlungen)*, koje pretpostavljaju noetsko jezgro«. (Usp. »Ideen . . .«, 190 i. d.)

jesti, a isto tako i prestaju. Kad se pojave, onda je čovjek svijestan, a kad prestanu, onda više nije svijestan." Tako su neki tumačili prestanak stanjâ svijesti. — Netko drugi je rekao: „Ne može biti tako! Svijest je čovjekova bit *(âtman)*, pa ta bit dolazi i prolazi. Kad dođe, čovjek je svijestan; kad prođe, čovjek nije svijestan." — Treći je rekao: „Ne može biti ni tako, nego postoje askete i brâhmani, koji imaju veliku duševnu moć i utjecaj. Oni ulijevaju svijest u čovjeka i ponovno je iz njega crpu... ".« (Slijedeći tu istu moć pripisuje bogovima.)

»Tada sam se ja sjetio Plemenitoga«, nastavi Potthapâda. »Da je ovdje plemeniti Buddha, koji je vješt ovim stvarima, on bi znao kako prestaju stanja svijesti.«

»Oni asketi i brahmani, Potthapâda, koji su rekli, da vrste ljudske svijesti nastaju i prestaju bez povoda i osnova, griješe već od samog početka. Zašto? Vrste ljudske svijesti nastaju i prestaju, Potthapâda, s povodom i s osnovom. Vježbom se postiže nastanak pojedinih vrsta svijesti, a isto kako i njihov prestanak.«

»A u čemu se sastoji vježba?«

(U nastavku se ponavlja pregled Buddhine nauke, koji smo spomenuli u Kevaddha-sutti. U primjeni te nauke sastoji se za Buddhu ispravna vježba svijesti. Prelazeći od jednog stupnja ili teme svoje nauke na drugi, Buddha ovdje uvijek ističe:)

»Tako vježbom nastaje određena vrsta svijesti, a isto tako vježbom i prestaje.«...

(Pošto je tako opisao četiri reduktivna stepena *rûpa-gjhâna* i *arûpa-gjhâna,* Buddha upita Potthapâdu:)

»Što misliš, Potthapâda? Jesi li ikada prije čuo o takvom postepenom postignuću nastanka i prestanka stanja svijesti?«

»Nisam, gospodine! No, sada ovako razumijem riječi Plemenitoga:« (Slijedi ponavljanje čitave pouke. Nakon toga Potthapâda pita dalje:)

»Naučava li Plemeniti, da postoji jedan vrhunac svijesti ili da ih postoji više?«

»Ja naučavam, da postoji jedan vrhunac svijesti, a i da ih postoji više.«

»Kako može Plemeniti naučavati, da postoji jedan vrhunac svijesti, a i da ih postoji više?«

»Ja naučavam, da se postižu postepeno jedan po jedan vrhunci svijesti, kao i njihov prestanak. U tom smislu naučavam, da postoji jedan vrhunac svijesti, a i da ih postoji više.«

»Pojavljuje li se najprije vrsta svijesti, a zatim spoznaja, ili se pojavljuje najprije spoznaja, a zatim vrsta svijesti, ili se svijest i spoznaja pojavljuju istovremeno?«

»Najprije se pojavljuje vrsta svijesti, a zatim spoznaja. Spoznaja se pojavljuje, pošto se pojavila svijest. Tako se uviđa: „Na ovom je osnovu nastala moja spoznaja."«

»Je li svijest čovjekov *âtman*, ili je svijest različita od *âtmana?*«

»A kako ti, Potthapâda zamišljaš *âtman*?«

»Zamišljam, da je *âtman* tvaran, uobličen, da se sastoji od četiri velika elementa, da se hrani vidljivom hranom.«[15]

»Sve kad bi i postojao tvarni *âtman*, uobličen, od četiri velika elementa, koji se hrani vidljivom hranom, Potthapâda, svijest bi ostala različita od *âtmana*. To možeš uvidjeti na ovaj način: Pretpostavivši tvarni *âtman*, kakav si ti opisao, ipak bi jedni oblici svijesti nastajali, a drugi prestajali.«

(Dalje Potthapâda pretpostavlja »*âtman* duhovne prirode, sa svim glavnim i sporednim dijelovima i organima«, pa »*âtman* bezobličan, koji se sastoji od svijesti«. Buddhin je odgovor uvijek isti.)

»Postoji li onda za mene mogućnost«, upita Potthapâda, »da doznam je li svijest čovjekov *âtman* ili nije?«

»Teško je, Potthapâda, da ti, koji zastupaš različita gledišta, težiš za različitim svrhama, drukčije si izobražen i pripadaš drukčijoj školi, shvatiš, da li je svijest čovjekov *âtman* ili nije.«

»Kad je tako, možeš li mi barem odgovoriti na pitanje, je li svijet vječan. Je li to istina, a sve ostalo zabluda?«

»Na to pitanje ja nisam dao odgovora, Potthapâda!«

(Isto tako Buddha ostavlja bez odgovora slijedeća pitanja:

»Je li svijet prolazan?«

»Je li svijet konačan?«

»Je li svijet beskonačan?«

»Je li duša *(jîva)* isto što i tijelo, ili je različita?«

---

[15] Potthapâda ovdje nabraja razne karakteristične teorije o duši *(âtmanu i jîvi)*, a ne svoj vlastiti stav.

»Postoji li Buddha nakon smrti, ili ne postoji, ili i postoji i ne postoji, ili niti postoji niti ne postoji?«)

»A zašto Plemeniti nema odgovora na ta pitanja?«

»Jer to, Potthapâda, ne vodi cilju, ne vodi pravome putu, ne odgovara disciplini učenikova vladanja, ne vodi odcjepljenju, ni oslobođenju od strasti, ni prestanku, ni smirenju, ni saznanju, ni probuđenju, ni utrnuću (*nibbâna*). Zato nemam odgovora na ta pitanja.«

»A na koja pitanja Plemeniti daje odgovor?«

»Ja sam odgovorio, Potthapâda, na pitanje o bolu, o nastanku bola, o prestanku bola, o putu koji vodi do prestanka bola.«

(Potthapâda se složio s obrazloženjem, a Buddha za tim ustane i otiđe.)

Čim je Plemeniti otišao, oni se askete beskućnici okupe oko Potthapâde, pa ga počnu izazivati zajedljivim riječima: »Eto kako ovaj Potthapâda povlađuje sve, što god kaže *samana* Gotama: „Tako je, Plemeniti, tako je, Blaženi!" Mi, međutim, nismo shvatili nijedan dio nauke koju je *samana* Gotama razlagao.« (Navode se pitanja na koja Gotama nije davao odgovora.)

Potthapâda na to odgovori ovako: »Ni ja nisam shvatio nijedan od tih djelova nauke. Ali, *samana* Gotama je razlagao metodu, koja je realna, logična i istinita, koja se temelji na redu stvari i stvarnom pouzdanju.«

Nakon dva-tri dana dođu Čitta, sin vodiča slonova, i Potthapâda, asketa beskućnik, tamo gdje je boravio Plemeniti. Kad su stigli, Čitta, sin vodiča slonova, pozdravi Plemenitoga, pa sjedne po strani, a Potthapâda se s Plemenitim prijateljski pozdravi, pa poslije uobičajenih učtivih riječi sjedne po strani.

(Tada Potthapâda ispriča Buddhi, kako su ga askete beskućnici izrugivali nakon razgovora s njime, i što im je on odgovorio, a Buddha odobri njegov stav.)

»Ima, Potthapâda, samana i brâhmana, koji ovako govore i misle: „*Âtman* je poslije smrti potpuno sretan i zdrav." — Ja sam otišao do njih, pa sam ih pitao, da li je istina, da tako govore i misle, a oni su to potvrdili. Onda sam im ja rekao ovako: „Živite li vi, ugledni starješine, u svijetu za koji ste

spoznali i uvidjeli, da je potpuno sretan?“ — Oni odgovore ne. Onda ih ja upitah: „Jeste li vi lično iskusili potpunu sreću, koja je trajala jedan dan, ili jednu noć, ili pola dana, ili pola noći?“ — Oni odgovore, da nisu. Ja ih zatim upitah: „Znate li barem za put i način, kojim se može dostići do potpuno sretnog stanja?“ — Ni to nisu znali, a ja ih upitah dalje: „Jeste li ikada čuli glas bogova, koji su dostigli do potpuno sretnog svijeta, kako kažu: ‚Nastojte i trsite se, ljudi, da doprete do ovoga svijeta, koji je potpuno sretan, jer smo i mi takvim nastojanjem doprli do ovoga potpuno sretnog svijeta!‘ I na to je odgovor bio: „Ne!“ — Što misliš prema tome, Potthapâda? Zar u takvim okolnostima govor tih samana i brâhmana ne izgleda besmislen?«

»Kao kad bi neki čovjek rekao: „Ah, koliko želim i volim najljepšu ženu u zemlji!“, a drugi da ga upitaju: „Dobar čovječe, znadeš li, da li je ta ljepotica iz obitelji plemića, svećenika, trgovaca, ili je niskog roda?“ — a on da odgovori da ne zna. Zatim da ga pitaju dalje, kako joj je ime i prezime, da li je visokog, niskog ili srednjeg stasa, da li je crna, smeđa ili plava, da li je iz sela, provincije ili grada, a on da uvijek odgovara: „Ne znam.” Tada bi mu rekli: „Dobar čovječe, zar i ne poznaš djevojku, koju želiš i voliš?” A on bi i na to odgovorio: „Tako je!”... Isto tako, Potthapâda, govore i misle i ovi samani i brâhmani.«...

»Kao kad bi neki čovjek počeo da gradi stepenice na raskršću, zato da može ući u palaču, a ljudi bi ga upitali: „Dobar čovječe, je li ta palača, čije stepenice gradiš, na istoku ili na zapadu, na jugu ili na sjeveru, je li visoka, niska ili srednja?”, a on bi uvijek odgovarao, da ne zna... «

»Postoje ove tri vrste očitovanja *âtmana*, Potthapâda: fizičko, psihičko i bezoblično... «

(Za sve te tri vrste) »ja naučavam, Potthapâda, nauku, koja vodi do napuštanja očitovanja tog *âtmana*. U onome tko slijedi tu nauku odstranit će se zle sklonosti, a pročišćene će sklonosti ojačati, tako da će već u ovome životu samostalno postići izvjesnost i uvid u potpunost i savršenstvo znanja, doseći ga i zadržati.

Možda ti se, Potthapâda čini,... da se i usprkos svemu tome zadržava bol. To ne bi bilo pravilno gledanje. U onome

tko postigne sve to... nastaje radost i zadovoljstvo, mir, usredotočenost i uviđavnost. Taj živi sretno.

Neupućeni bi nas mogli upitati, Potthapâda, koji je taj fizički... psihički... bezoblični *âtman,* za koji naučavamo, da treba prestati da se očituje (zato da bi se postiglo gore navedeno stanje izvjesnosti). — Mi na to pitanje odgovaramo ovako: „To je, prijatelju, ovaj neposredno dani (fizički, psihički ili bezoblični) *âtman,* o kojemu mi sve to naučavamo."«

Nakon toga upita Ćitta, sin vodiča slonova: »Kad se očituje jedna od te tri vrste *âtmana,* jesu li onda ostale dvije vrste prividne, a samo ta jedna zbiljska?«...

»Kad se, Ćitta, očituje jedna od te tri vrste *âtmana*, onda se ostale dvije tu ne ubrajaju, nego se ubraja samo ta vrsta očitovanja *âtmana.*«[16]

»Što bi ti, Ćitta, odgovorio, kad bi te upitali, jesi li postojao u prošlosti ili ne, hoćeš li postojati u budućnosti ili ne, postojiš li sada ili ne?«

»Odgovorio bih, da sam postojao u prošlosti, a ne da nisam; da ću postojati u budućnosti, a ne da ne ću; da postojim sada, a ne da ne postojim.«

»A kad bi te pitali dalje za ono očitovanje *âtmana*, koje je bilo ranije, da li je to očitovanje za tebe zbiljsko, a buduće i sadašnje prividno, (a isto tako i u ostala dva slučaja) — kako bi odgovorio?«

»Odgovorio bih, da je ranije očitovanje *âtmana* bilo za mene zbiljsko tada, a ona ostala dva da su bila prividna...«

»Isto tako, Potthapâda, kad se očituje jedna vrsta *âtmana,* onda se one druge dvije vrste tu ne ubrajaju, nego se ubraja samo ta vrsta očitovanja.«

»Isto onako, Ćitta, kao što se od krava dobiva svježe mlijeko, a od svježeg mlijeka kiselo, od kiselog maslac; od maslaca krema, pa kad govorimo o svježem mlijeku ne ubrajamo tu i kiselo i t. d., tako je i s te tri vrste očitovanja *âtmana*...«

---

[16] Riječi *sankham gacchanti* mogli bismo prevesti i: »ne spadaju u tu *kategoriju*« (*sankhâ* ili *sankhyâ*), jer kao i u sistemu *sânkhya* filozofije, riječ »ubrajanje« kao filozofski termin znači kategorizaciju.

KEVADDHA-SUTTA

DÎGHA-NIKÂYA, XI

Ovako sam čuo. Jednoč je Plemeniti boravio u gradu Nâlandâ[17] u Pâvârikinom mango-gaju. Kevaddha, sin građanske obitelji, dođe tamo gdje je bio Plemeniti, pa ga pozdravi i sjedne po strani, a za tim progovori ovako:

»Moćan je i bogat, gospodine, ovaj naš grad Nâlandâ, a mnogi su od njegovih brojnih stanovnika odani Plemenitome. Bilo bi dobro, kad bi Plemeniti uputio nekog svoga učenika, koji ima nadljudske sposobnosti, da duševnom moći proizvede čudo. Tada bi Nâlandâ postala još odanija Plemenitome.«

Plemeniti odgovori: »Ja, Kevaddha, ne dajem učenicima takve upute.«

(Nakon što je Kevaddha po drugi i po treći put ponovio svoju molbu, Plemeniti mu reče:)

»Ima tri vrste čuda, Kevaddha, koja sam ja sam spoznao i ostvario, a zatim ih saopćio drugima. To su čuda duševne moći, čuda čitanja misli i čuda nauke.« (Prvim se i drugim čudom Buddha ne želi da koristi, jer je moguće, da onaj koji ga vidi smatra, da je čudo izazvano čarolijom ili prijevarom, a ne snagom vlastitog duha.) — »Uvidjevši takvu opasnost u vršenju ovih čuda, Kevaddha, ja sam im nesklon, strašim ih se i stidim.«

»A koje je, Kevaddha, čudo nauke? Recimo, da neki učenik naučava ovako: „Razmišljaj na ovaj način, nemoj razmišljati na onaj način! Usmjeri svoj razum ovako, a ne onako! Napusti ovo, a vježbaj se u onome!“ To se, Kevaddha, naziva čudom nauke.«

(Slijedi opis, koji se ponavlja u mnogim govorima o pojavi nekog velikog učitelja u svijetu i o njegovoj nauci. Taj opis sadrži važne dijelove Buddhine nauke u klasičnoj formulaciji gotovo na petnaest stranica. Ti su dijelovi: buđenje interesa kod slušaoca, koji je došao u doticaj s Buddhom, i njegov pristup asketskoj zajednici; vježbanje u djelu, riječi i misli; osnovna moralna pravila; neustrašivost i samopouzdanje;

---

[17] Nâlandâ je već u Buddhino vrijeme bila veliki kulturni centar sjeveroistočne Indije. Neki sljedbenici Buddhini, kao na pr. dvorski ljekar Jîvako, studirali su u Nâlandi. Ovo je mjesto i danas poznato kao najstariji budistički univerzitet.

pažnja nad organima osjetnosti; trajna vlast nad samim sobom, koja se tako postiže; skroman i jednostavan način života; oslobođenje od pet prepreka (požuda, neobuzdanost, lijenost, zabrinutost i smetenost); radost i smirenje, koje se tako postiže; vježbanje meditativne zadubljenosti *(gjhâna)*; uvid koji se tako postiže o prirodi vlastitog organizma, o njegovoj nepostojanosti i o činjenici da je svijest vezana uz te elemente prolaznosti; ostvarenje četiriju istina i postizanje oslobođenja, stanje *arahata.)*

»Jednoč se, Kevaddha, neki učenik u našoj zajednici upustio u ovakvo razmišljanje: „Gdje se ova četiri velika elementa raspadaju bez ostatka, t. j. element zemlja, element voda, element vatra, element zrak?" Tada se je taj učenik, Kevaddha, toliko zadubio u meditaciju, da se je pred njegovom zadubljenom sviješću otvorio put kojim kroče bogovi.«

(Tako je taj učenik došao do raznih božanstava, sve viših i viših, sve do Velikoga Brahme, i postavljao im svoje pitanje, no oni mu nisu znali da odgovore, nego su ga slali uvijek dalje. Kad je svoje pitanje postavio Velikome Brahmi, ovaj mu je odgovorio:)

»„Ja sam, učeniče, Brahma, Veliki Brahma, vrhovni, moćni, sveznajući, vladar, gospod, nadglednik, stvoritelj, vođa, otac svega što je bilo i što će biti."

Po drugi put ... i po treći put onaj učenik reče tome Brahmi ovako: „Nisam te ja, prijatelju, pitao tko si ..., nego sam te pitao, gdje se ova četiri velika elementa raspadaju bez ostatka ... "

Tada, Kevaddha, Veliki Brahma uzme onoga učenika za ruku, pa ga odvede na stranu i reče mu: „Ovi bogovi koji spadaju pod Brahmu, učeniče, misle, da nema ništa što Brahma ne vidi, ne zna i ne može. Zato ja u njihovoj prisutnosti nisam htio da ti odgovorim. No ja, učeniče, ne znam, gdje se ova četiri velika elementa raspadaju bez ostatka ... "«

(Veliki Brahma uputi tada učenika na Buddhu, a on se vrati učitelju, pa mu sve ispripovijedi.)

»Kad mi je sve to rekao, ja tada, Kevaddha, odgovorim tome učeniku ovako:

„U starim su vremenima, učeniče, moreplovci, prije nego što bi isplovili, uzimali na brod ptice za izviđanje obale. Kad bi brod isplovio izvan dogleda kopna, onda bi pustili pticu

izviđačicu. Ona bi letjela na istok, na jug, na zapad, na sjever, prema zenitu, pa na četiri sporedne strane svijeta. Ako bi igdje ugledala obalu, uputila bi se tamo, a ako ne, vratila bi se natrag na brod. Isto si tako i ti, učeniče, išao da tražiš odgovor na ova pitanja sve do Brahminog svijeta, ali ga nisi našao, pa si se vratio meni.

To pitanje, učeniče, ne valja postavljati ovako: ,Gdje se ova velika četiri elementa raspadaju bez ostatka? . . .' — To pitanje treba postaviti na ovaj način:

,Gdje voda i zemlja, vatra i zrak *nemaju oslonca?*
Gdje dugo i kratko, tanko i grubo, zgodno i nezgodno,
gdje ime i oblik[18] bez ostatka *bivaju skršeni?*'

Na to pitanje odgovor glasi:

,Gdje svijest nema usmjerenosti, ni granica, ni brana,
tamo ni voda, ni zemlja, ni vatra, ni zrak nemaju oslonca.
Tu dugo i kratko, tanko i grubo, zgodno i nezgodno,
tu ime i oblik bez ostatka bivaju skršeni.
S prestankom svijesti i oni bivaju skršeni.'"

Tako je rekao Plemeniti. A Kevaddha, sin građanske obitelji, primi njegov govor vesela srca.«

MILINDAPAÑHA
(KNJIGA II, POGL. 1.)

NÂGASENA O NEPOSTOJANOSTI NAŠEGA JA *(ÂTMAN)*

Kralj Milinda otiđe tamo, gdje se nalazio mudrac Nâgasena, pa ga pozdravi prijateljskim i ljubaznim riječima, a zatim s poštovanjem sjedne postrance. Uzvraćajući pozdrave, Nâgasena predobije kraljevu sklonost.

Nakon toga kralj Milinda upita: »Kako se zoveš, gospodine?«

[18] K. E. Neumann, jedan od najpriznatijih prevodilaca Buddhinih govora, prevodi termin *nâma-rûpa*, koji ovdje dolazi, kao »subjekt i objekt« u duhu evropske filozofske terminologije.

»Poznat sam pod imenom Nâgasena, Veličanstvo! Tim me imenom nazivaju moja braća u nauci. Ipak, ma da roditelji daju takva imena kao Nâgasena, ili Sûrasena, ili Vîrasena ili Sîhasena, sve je to tek skupni naziv i podesna oznaka, jer ne postoji nikakvo „ja".«

Tada Milinda pozove Grke i monahe kao svjedoke, pa reče:

»Nâgasena kaže, da ne postoji nikakvo ja! Je li mu moguće dati pravo?« — Tada se obrati Nâgaseni ovim riječima: »Ako ne postoji nikakvo ja, Nâgasena, tko onda vama monasima daje odijelo, hranu, stan i lijekove? Tko se koristi svim tim stvarima, pošto ih je primio? Tko živi pravednim životom? Tko se posvećuje meditativnoj zadubljenosti? Tko stiže na kraj Uzvišenog puta — u *nibbânu*? Tko uništava živa bića? Tko uzima ono, što mu nije dano? Tko živi razvratnim životom? Tko laže? Tko se opija alkoholnim pićima? Tko vrši pet zlodjela, čiji se plodovi osjećaju već u ovom životu? — Ako je tako, kao što ti kažeš, onda nema ni zasluge, ni uvrede, niti tko vrši niti tko naređuje dobra i zla djela, niti postoje plodovi tih djela, a kad bi tebe netko ubio, ne bi počinio umorstvo. Ne postoje, dakle, pravi učitelji u vašoj školi. Kad kažeš, da te braća u nauci nazivaju Nâgasena, što je onda taj Nâgasena? Smatraš li, da su kose Nâgasena?«

»Ne, gospodine!«

»Smatraš li, da su dlake, nokti, zubi, koža, meso, živci, kosti, moždina, bubrezi, srce, džigerica, ošit, slezena, pluća, debelo ili tanko crijevo, želudac, izmetine, žuč, sluz, krv, znoj, mast, suze, slina, mokraća, mozak ... ili neka od tih stvari, ili sve te stvari skupa, Nâgasena?

»Ne, gospodine!«

»Je li onda vidljivi lik Nâgasena, ili osjet, opažanje, oblikovanje ili svijest?«

»Ne, gospodine!«

»Jesu li onda svi ti sastavni dijelovi skupa Nâgasena?«

»Ne, gospodine?«

»Ima li onda izvan tih pet sastavnih dijelova nešto što bi bilo Nâgasena?

»Nema, gospodine!«

»Ma kako da te pitam, ne mogu nikako pronaći Nâgasenu. Nâgasena je prema tome samo prazno ime. Tko je ovaj Nâgasena kojega vidimo pred sobom? Govoriš li neistinu i laž?«

Mudrac Nâgasena tada odgovori ovako kralju Milindi:

»Veličanstvo, ti si odgojen kao vrlo osjetljivo biće! Kad bi po ovom suhom vremenu hodao po užarenoj pjeskovitoj zemlji, pa kad bi nagazio na tvrd i oštar komad pijeska, zabolile bi te noge, imao bi mučan tjelesni osjećaj, duh bi ti se pomutio, bio bi svijestan tjelesnog bola. Kako si došao ovamo, pješke ili u kočiji?«

»Nisam došao pješke, gospodine, nego u kočiji.«

»Ako si došao u kočiji, razjasni mi, što je kočija. Je li, možda, ruda kočija?«

»Ne, gospodine!«

»Jesu li osovina, točkovi, sjedište, orma, jaram, ... ili sve te stvari skupa, kočija?«

»Ne, gospodine!«

»Je li onda nešto osim svega toga kočija?«

»Ne, gospodine!«

»Ma kako da te pitam, ne mogu nikako pronaći kočiju. Kočija je prema tome prazno ime. Šta je, dakle, ta kočija, s kojom kažeš, da si došao? Govoriš li neistinu i laž? Ne postoji stvar, koju nazivaš kočijom. Ti si vladar cijele Indije, moćan kralj! Koga se strašiš, kad govoriš neistinu?« — Tada pozove Grke i monahe kao svjedoke ...

Kad im je rekao, što je čuo, pet stotina Grka počnu pljeskati, pa rekoše kralju: »Sada odgovori, ako možeš!«

Kralj Milinda odgovori Nâgaseni ovako: »Nisam rekao laž, gospodine. Kad imamo sve te stvari — rudu, osovinu, točkove, sjedište, ormu, jaram ..., onda upotrebljavamo skupni naziv i podesnu oznaku za kočiju.«

»Odlično, Veličanstvo, pravilno si shvatio smisao kočije. Isto je tako i sa mnom. Nâgasena je samo skupni naziv i podesna oznaka, puko ime za moje kose, dlake, nokte, zube, kožu, meso ... U apsolutnom smislu ne postoji nikakvo ja. — Tako je u prisutnosti Plemenitoga rekla učenica Vagjirâ: „Isto onako kao što riječ kočija znači, da su dijelovi povezani u cjelinu, tako upotrebljavamo i izraz ‚živo biće', kad se pojave ogranci egzistencije."«

BUDDHIN PRIKAZ MATERIJALISTIČKIH I AGNOSTIČKIH TEORIJA SVOGA VREMENA

(IZVADAK IZ »SÂMAÑÑA-PHALA-SUTTA«, DÎGHA-NIKÂYA, 2)

. . . .

Tada vladar Mâgadhe Agjâtasattu, sin Vedehin, pozdravi Plemenitoga, podigne sklopljene ruke prema skupini učenika, pa sjedne po strani. Sjedeći po strani, vladar Mâgadhe oslovi Plemenitoga ovako:

»Želio bih, gospodine, da upitam Plemenitoga nešto, ako mi Plemeniti dopusti, da iznesem svoje pitanje.«

»Pitaj, Mahârâgja, što želiš!«

»Postoje, gospodine, razni zanatlije, kao što su vodiči slonova, konjanici, aurige, strijelci, zastavnici, vojvode, opskrbljivači hranom, plemići kraljevskog roda, jurišni odredi, junaci snažni kao slonovi, oklopnici, djeca robova, kuhari, brijači, kupališna posluga, cvjećari koji pletu vijence, praoničari, tkači, korpari, lončari, račundžije, mađioničari i razni slični zanatlije. Svi oni na ovome vidljivom svijetu žive od vidljivog ploda svog zanata, pa time usrećuju i razveseljuju sebe, svoje roditelje, ženu i djecu, prijatelje i okolicu, daju isposnicima i brahmanima darove zbog duševnog dobra, neba radi, zbog sretnoga ploda i rajskog blaženstva. Može li se, gospodine, isto tako pokazati i vidljivi plod asketskog života na ovom vidljivom svijetu?«

»Priznaješ li, Mahârâgja, da si to isto pitanje postavljao i drugim isposnicima i brâhmanima?«

»Priznajem, gospodine!«

»Onda nam kaži, Mahârâgja, kako su ti odgovorili, ako nemaš ništa protiv toga!«

»Tamo gdje sjedi Plemeniti ili netko tko mu je sličan, nije ništa protiv moje volje.«

»Onda govori, Mahârâgja!«

»Jednoč sam otišao kod Pûrane Kassape. Pošto smo izmijenjali prijateljske pozdrave i ljubazne, učtive riječi, sjeo sam po strani. Zatim sam postavio ovo isto pitanje . . ., a Pûrana Kassapa mi je rekao ovako:

„Onaj tko radi ili naređuje da se uradi, tko siječe ili naređuje da se siječe, tko peče ili naređuje da se peče, tko izaziva tugu i patnju, tko zastrašuje i naređuje zastrašivanje,

tko ubija dahom obdareno biće, tko uzima što mu nije dano, tko je provalnik i pljačkaš, tko napada na osamljene kuće, tko postavlja busiju, tko je preljubnik ili lažljivac, taj čineći tako ne počinja zločin. Tko bi točkom oštrim kao britva sasjekao sva živa bića na zemlji u jednu gomilu mesa, taj time ne bi postao uzrok zločina, niti bi mu se zločinstvo povećalo. Tko bi išao južnom obalom Gange ubijajući i tukući, sijekući i naređujući sječu, pekući i naređujući da se peče, taj time ne bi postao uzrok zločina, niti bi mu se zločinstvo povećalo. Tko bi išao sjevernom obalom Gange dijeleći darove, prinoseći žrtve i propisujući darivanje i žrtvovanje, taj time ne bi stekao zaslugu, niti bi mu se zasluga povećala. Darežljivošću, umjerenošću, obuzdanošću, istinoljubivošću ne stječe se zasluga, niti se povećava."«

»Tako je Pûrana Kassapa, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života, obrazložio *teoriju o ništetnosti djela*. Kao kad bi nekoga upitao, što je to mangov plod, a on bi razjasnio, što je krušni plod... Tada sam ja pomislio ovako: Kako bi čovjek na mom položaju mogao i pomisliti da proturiječi isposniku ili brâhmanu, koji živi u njegovoj zemlji? Zato nisam ni pohvalio ni pokudio govor Pûrane Kassape. Iako sam bio nezadovoljan, nisam to nezadovoljstvo izrazio nijednom riječju. Ne usvajajući i ne odbijajući njegove riječi, ustao sam sa sjedišta i otišao.«

»Jednoč sam otišao kod Makkhali Gosâle... i postavio mu isto pitanje, a on je odgovorio ovako:

„Ne postoji, Mahârâgja, ni uzrok ni povod izopačenosti bića. Bića se izopačuju bez uzroka i povoda. Ne postoji ni uzrok ni povod čistoći bića. Bića se pročišćavaju bez uzroka i povoda. Ne postoji ni vlastito djelo, ni tuđe djelo, ni ljudsko djelo. Ne postoji ni snaga ni moć. Ne postoji ni ljudska postojanost ni ljudski napor. Sva bića, sva dahom obdarena stvorenja, svi stvorovi, sve što živi nema ni snage ni moći, nego se savija snagom sudbine i stjecajem prilika, a radost i bol doživljava se unutar šest klasa... Postoje osamdeset i četiri stotine tisuća velikih razdoblja nastanka i propasti svijeta, u toku kojih će budale i mudraci kružeći i preporađajući se dostići kraj bola. Zato nije točna tvrdnja: ‚Ovom vrlinom, ili ovim obredom, ili ovom askezom, ili ovim ispravnim životom postići ću, da mi dozrije još nedozreli plod djela, ili ću opreznim

postupkom otkloniti već dozreli plod djela.' Ne postoji ograničavanje u mjeri radosti i bola za preporađanja, ne postoji smanjenje ni povećanje, ni nadređenost ni podređenost. Kao što se klupko konca, kad se baci, kotrlja dok se ne razmota, tako će isto budale i mudraci kružeći i preporađajući se dostići kraj bola."«

»Tako je Makkhali Gosâla, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života, obrazložio *teoriju pročišćenja putem preporađanja.*«

. . . .

»Jednoč sam otišao kod Agjite Kesakambalî . . . i postavio mu isto pitanje, a on je odgovorio ovako:

„Ne postoji, Mahârâgja, ni dar, ni žrtva, ni žrtvovanje. Ne postoji dozrijevanje ploda dobrih i zlih djela. Ne postoji ni ovaj ni onaj svijet, ni otac ni mati, a niti bića nastala sama od sebe. Ne postoje na svijetu isposnici ni brâhmani, koji su išli uzvišenim putem i dostigli uzvišeni cilj, koji su sami spoznali i prozreli ovaj i onaj svijet, pa ga razjasnili. Čovjek se sastoji od četiri velika elementa, a kad proživi svoj vijek, ono što je zemlja u njemu odlazi natrag u zemlju, voda natrag u vodu, toplina natrag u toplinu, zrak natrag u zrak, a osjeti se raziđu u prostoru. Mrtvaca odnose četiri čovjeka, a nosila kao peta. Do zgarišta recitiraju pjesme. Tamo mu kosti postanu bijele, a žrtveni darovi svrše u pepelu. Nauka o darivanju je zaglupljivanje. Prazna je laž brbljanje onih, koji govore o svrsishodnosti. Budale i mudraci, kad im se raspadne tijelo, prestaju postojati i nestaju. Poslije smrti ih nema više."«

»Tako je Agjita Kesakambalî, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života, obrazložio *teoriju uništenja* . . . «

»Jednoč sam otišao kod Pakudha Kaććâyana . . . i postavio mu isto pitanje, a on je odgovorio ovako:

„Ovih sedam tvari, Mahârâgja, nisu proizvedene, niti spadaju u red proizvedenih stvari, nisu stvorene, niti je postojao povod za njihovo stvaranje, jalove su, strše kao stijene, postojane kao stupovi. Niti se kreću, niti se mijenjaju, niti štete jedna drugoj, niti može jedna učiniti išta, da drugu usreći, ili unesreći ili usreći i unesreći. Kojih je to sedam? Čvrsta tvar, tekuća tvar, toplotna tvar, plinovita tvar, radost, bol i životni

duh kao sedmi... Zato nema ni ubojice, ni onoga tko naređuje ubijanje, ni onoga tko sluša, ni koga treba slušati, ni onoga tko shvaća, ni onoga tko razjašnjava. Kad netko nekome britkom sabljom raskoli glavu, time nitko nikoga nije lišio života, a sablja samo propada kroz raspon između sedam tvari."«

»Tako mi je Pakudha Kaććâyana, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života, na drugi način odgovorio nešto drugo... «

»Jednoč sam otišao kod Nigantha Nâtaputte...[19] i postavio mu isto pitanje, a on je odgovorio ovako:

„Nesputani *(nigantha)*, o Mahârâgja, obuzdava sebe četvorostrukom obuzdanošću... On je spriječio sve zapreke, stegnuo sve zapreke, stresao sve zapreke, zahvatio sve zapreke.[20] Budući da je tako obuzdan četvorostrukom obuzdanošću, zato se naziva nesputanim, zato se kaže da je nadišao sam sebe, da vlada sam sobom, da je sam sebe ustalio."«

»Tako mi je Nigantha Nâtaputta, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života, odgovorio što je to četvorostruka obuzdanost... «

»Jednoč sam otišao kod Sańgjaye Belatthiputte... i postavio mu isto pitanje, a on mi je odgovorio ovako:

„Da me pitaš, postoji li drugi svijet, pa da ja smatram da postoji, onda bih ti odgovorio da postoji. Ali ja ne smatram da je tako, a ne smatram ni da je drukčije, niti da nije tako,

---

[19] Nâtaputta je jedini među svim ovim ličnostima, o čijem životu i djelu postoji veći broj dokumenata. Suvremenik i glavni idejni protivnik Buddhin, on je osnivač, odnosno najvažniji povijesni reformator gjainističke nauke, koja se uz Buddhinu, iako u znatno manjem opsegu, sačuvala do danas. — Usp. u povijesnom dijelu poglavlje o gjainizmu.

[20] U Buddhinim razgovorima s Nâtaputtom i njegovim sljedbenicima, uvijek su naglašeni, ne bez ironične namjere, oratorski stilski efekti za kojima protivnik teži. Iza tih efekata, osobito u ovome citatu, koji se češće puta ponavlja kao sažeti prikaz nauke, krije se dvosmislenost, igra riječi i nejasnoća. Zbog igre riječi gornja je rečenica gotovo neprevediva. Riječ *vâri*, koju ovdje prevodimo kao »zapreka«, znači prvenstveno »voda«. U prvoj od četiri »obuzdanosti« nesumnjivo se i misli na gjainističku zabranu da se pije neprocijeđena ili neprokuhana voda, jer bi se inače uništila bića koja u njoj žive, osobito životni duhovi. Dalje, značenje termina dobiva postepeno sve izrazitiji moralni smisao. Polazeći od kulta vode kao osnova, mogli bismo gornju rečenicu prevesti ovako: »On je u svakom pogledu discipliniran prema vodi, u svakom pogledu suzdržljiv prema vodi, u svakom je pogledu stresao sa sebe vodu, u svakom je pogledu (duhovno) prožeo vodu.«

niti da nije istina da nije tako. — Da me pitaš, ne postoji li drugi svijet... postoje li bića koja nastaju sama od sebe... postoji li dozrijevanje ploda dobrih i zlih djela... postoji li *buddha* poslije smrti... — odgovor bi bio isti."«

»Tako mi je Sańgjaya Belatthiputta, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života dao smušen odgovor.«

Svi prilozi iz budističke kanonske književnosti prevedeni su prema izdanjima originalnih pâli tekstova u obradi *Pâli Text Society*, London.

4. IZ GJAINSKE KANONSKE KNJIŽEVNOSTI

BAMBHAĆERÂIN
(IX, 1—14., IZ ŽIVOTA MAHÂVÎRE)

Kao što sam čuo, tako ću ispričati, kako je sveti asketa, kad mu se otvorila spoznaja, odlučno pošao u svijet one zime, kad je postao asketa.

»Ne ću po ovoj zimi da se odijevam u to odijelo« — to je pravilo provodio do kraja života. U tome je djelo bilo dosljedno njegovoj nauci.

Duže od četiri mjeseca dolazile su razne životinjice, gmizale po njegovom tijelu i ostajale na njemu, hranile se i ranjavale ga. Godinu i mjesec dana učitelj nije skidao sa sebe to odijelo, a za tim je ostao potpuno neodjeven... Tada se je zadubio u meditaciju. Pogled mu je bio čvrsto uprt u zid visine ljudskog lika, koji ga je okruživao. Mnogi su ljudi, vidjevši ga tako, od straha poviknuli: »Gledajte! — Tamo gdje osobe raznog spola spavaju skupa, on ne će ništa da zna o ženama. Spolni užitak za njega ne postoji. Tako se on udubljuje u meditaciju tamo gdje nađe ležaj. Napustio je zajedništvo s onima koji se ne mogu odvojiti od svojih kuća, pa se je zadubio u meditaciju. Kad ga pitaju, ne odgovara. Ide ravno i ne obazire se. Nekim ljudima nije lako, da im ne odgovara na pozdrave, nakon što su ga okrutnici premlatili i zlostavljali. Ne osvrćući se na teške pogrde, stremeći naprijed kao mudrac, Nâyin sin gleda bezbrižno ljude, koji znaju da se zadubu u razgovore. Nâyin sin ne ide na rasprave, na ples i zabavu, na rvanje i druga natjecanja. Njegova se misao ne zaustavlja na tim niskim razonodama. Već preko dvije godine nije pio svježu vodu, pošto je postao beskućnik, pošto se povukao u samoću, sklonio svoju pojavu i stekao uvid o zemlji, o kapljici vode,

o djeliću vatre i vode, o trunku, o sjemenci, o klici i o svim pokretnim bićima... Ispitivao je da li sva ta bića imaju život, pa kad je spoznao da imaju, taj je veliki junak išao dalje sklanjajući se svim bićima za koja je spoznao da se ne pokreću samostalno, ali snagom djelatnosti postižu samostalnu pokretnost, i onima koja se pokreću samostalno, ali snagom djelatnosti postaju nepokretna.«

VIYAHAPANNATTI
(II, 10; XX, 5; IX, 32; XII 2.)

Postoji pet osnovnih činjenica: poticaj, prepreka, prostor, život[1] i tvar. Osnova »poticaj« nema ni boje, ni mirisa, ni okusa, ni opipljivosti, ni tijela ni života. Ona je vječno i trajno svojstvo svijeta. Kratko rečeno, ima pet obilježja kao stvarna, prostorna, vremenska, modalna i bivstvena. Po obilježju stvarnosti osnova »poticaj« je jednovrsna, prostorno se podudara s protežnošću svijeta, vremenski nikada nije nepostojala niti ikada ne postoji, niti će ikada nepostojati, nego je vječna. Modalno je bez boje, mirisa, okusa i opipljivosti. Bivstveno ona je pokret. — Osnova »prepreka« ima ista ta obilježja, samo što je u bivstvenom pogledu mirovanje. — Osnova »prostor« razlikuje se po obilježju protežnosti, koja može biti svemirska, vansvemirska i beskrajna, a u bivstvenom pogledu je odredište mjesta. — Osnova »život« razlikuje se od osnove »poticaj« po tome što ima život. Sastoji se od bezbroja živih tvari, a u bivstvenom pogledu je predodžbena. — Osnova »tvar« razlikuje se od osnove »poticaj« po tome, što ima pet boja, pet vrsta okusa, dvije vrste mirisa i osam vrsta opipljivosti. U stvarnom pogledu sastoji se od bezbroja živih tvari, a modalno ima boju, okus, miris, i opipljivost. U bivstvenom pogledu ona je zahvaćanje posjeda.

Atom je određen u četvorostrukom smislu: po tvari, mjestu, vremenu i stanju. Po tvari je nerascjepiv, nerazlomljiv, nesagoriv, nezahvatljiv. Po mjestu nema polovice, ni sredine,

[1] *Gîva*, princip ili nosilac života, duša.

ni prostorne točke ni djeljivosti...[2] Po stanju ima boju, miris, okus i opipljivost.

Nosioci života (duše) izazivaju sami svoja utjelovljenja i to na osnovu ispoljavanja djelatnosti,[3] težine djelatnosti, tereta djelatnosti, potpune opterećenosti djelatnošću; ispoljavanjem, dozrijevanjem i plodnošću djela koja su dobra, ili zla, ili dobra i zla.

Sposobnost oslobođenja, Gjayantî, svojstvena je dušama po prirodi, ona se ne stječe. Sve duše, koje su predodređene za oslobođenje, stići će tome cilju. A kad se to dogodi, svijet ipak ne će ostati bez duša predodređenih za oslobođenje, isto onako kao što se niz atoma koji seže kroz cijeli prostor, a nema početka ni kraja, u svakom trenutku smanjuje spajanjem atoma, ali se ipak nikada ne iscrpljuje u toku beskrajnih uzlaznih i silaznih faza u kretanju vremenskog kruga.

UTTARAGJGJHÂYÂ
(XXXIII, 1—18.)

Razložit ću po redu osam vrsta uvjetovanosti djelom *(karman)*, u čijim sponama naša duša *(gjîva)* prolazi kroz tok zbivanja *(samsâra)*. Prepreka znanja, prepreka vjere, osjetljivost, zabluda, mnogostrukost života, ličnost, društveni položaj i unutrašnja zapreka — to su u kratko osam vrsta uvjetovanosti djelom.

Prepreka je znanja petostruka: u odnosu na predodžbu, na svjedočanstvo, na bivstvenu spoznaju materijalnih stvari ili tuđe misli ili sveznanja,

Prepreka je vjere devetorostruka: san, unutarnje uzbuđenje, duboki san, snažno unutarnje uzbuđenje, ukočenost, prepreka posrednog spoznavanja putem vida i drugim osjetnim putovima, prepreka bivstvene spoznaje i sveznanja.

Osjetljivost je dvostruka: poćudna i nepoćudna. Od jedne i od druge ima mnogo vrsta.

---

[2] Određenost atoma u vremenskom smislu ovdje je izostavljena zbog pogreške u originalnom tekstu.

[3] *Karman.*

I zabluda je dvostruka: u uvjerenju i u zbivanju. U uvjerenju je trovrsna, u zbivanju dvovrsna. Ispravnost, lutanje i smjesa jednoga i drugoga su tri vrste zablude u uvjerenju. Uvjetovanost djelom, koja zapleće zbivanje, odnosi se na požude ili ne-požude.[4]

Mnogostrukost života je četvorovrsna: život zlih duhova, životinja, ljudi i bogova.

Ličnost je dvovrsna: sklona dobru i sklona zlu. Jedna je i druga vrsta mnogostruka.

Društveni je položaj također dvovrstan: on vodi prema višim ili prema nižim slojevima života...

Unutrašnja se zapreka može kratko opisati kao petovrsna: nedarežljivost, primanje, užitak, trajni posjed i (negativno usmjereni) napor...

Broj je atoma u svim vrstama *karmana* beskrajan... *Karman* prodire sa svih šest strana svijeta u područje životne dosežnosti i prianja potpuno svim svojim atomima.

SŪYAGADA
(II, 2, 2—4.)

Ima ljudi na istoku i zapadu, na sjeveru i jugu, koji su Arijci i Nearijci, plemeniti i podli, veliki i maleni, lijepi i ružni, zgodni i nezgodni. Za sve njih vrijede — tako je rečeno — ovih trinaest slučajeva nasilja: nasilje s određenom svrhom, nasilje bez svrhe, nasilje zbog obrane, slučajno nasilje, nasilje iz zabune, nasilje koje se očituje u neistinitu govoru, u nedopuštenu prisvajanju, u zlu raspoloženju, u ponosu, u zlonamjernosti prema prijateljima, u prijevari, u lakomosti, u izvršenju naloga.

Izvor za gjainske tekstove:
W. Schubring: Die Jainas, svezak 7. »Religionsgeschichtliches Lesebuch«, Tübingen 1927., 2. izd.

---

[4] U prvu se grupu ubraja gnjev, ponos, prijevara i lakomost, a u drugu šala, zadovoljstvo, dosada, žalost, strah, zavist, ženstvenost, muškost, spolna perverznost.

5. MATERIJALIZAM

IZ MÂDHAVÂČÂRYINE POVIJESTI FILOZOFIJE »SARVADARŠANASAMGRAHA« (14. st.)

Nema raja, ni krajnjeg oslobođenja, niti duša na drugom svijetu,
a ni djela četiriju kasta, ni redovi pustih isposnika ne vode stvarnome cilju.
Žrtve i tri Vede, asketski trostruki štap i pepeo za skrušene glave
djelo su prirode, da se održe oni koji su glupi i slabi.
Ako će čak životinja, zaklana za obred, doći u nebo,
zašto onaj tko žrtvuje bogu, ne prinosi vlastitog oca?
Ako vjera dijeli darove bićima na putu poslije smrti,
onda ni ovdje ne treba putniku kad pođe davati zalihu za put...
Nek čovjek bude sretan za života, nek obilno jede, iako je dužan žrtvu!
Kad se tijelo u pepeo spali, otkud može da se vrati natrag?
Ako onaj tko napušta tijelo ide na drugi svijet,
zašto se ne vraća više, zašto ga ljubav svojima ne vuče?
Brâhmani su samo da održe sebe zaveli obred i žrtvu
za mrtve, a nekog drugog ploda iz svega toga nema.
Tri pisca Veda zbijala su šalu, ili su bili mangupi il' đavli.
Sve su te slavne izreke pandita — »gjarphari«, »turphari« i tako dalje,
čitav sablažnjivi obred za kraljicu pri žrtvi konja,
sve su to mangupska posla, a najviše darovi za popa!
Ti demoni, što kroz noć tumaraju, zaveli su i to, da žrtvi pojedu meso.

Prema: Cowell and Cough: *Sarva-darçanasamgraha*, London, 1894.

6. BHAGAVAD - GÎTÂ

I

(Vidoviti pjesnik Sańgjaya opisuje slijepome kralju Dhritarâštri rat između plemena Kuru, koje predvode njegovi sinovi, i plemena Pândava, koje predvode njegovi nećaci, među njima i Argjuna, čija kola vodi božanski učitelj Krišna.)

Sańgjaya: — — — — — — — — — —

20. Pândava,[1] na čijem se stijegu vio lik majmuna,
vidje čete Dhritarâšre u borbenim redovima,
sa oružjem u zamahu, a i on je luk napeo,

21. al' tad reče Hrišîkeši, o vladaru: »Zaustavi
između obiju vojski bojna kola, o Aćyuta,

22. da pogledam postrojene, željne borbe te ratnike!
S kime trebam da se borim, stupajući na poprište?

---

[1] Argjuna i Krišna nazivaju se u Gîti raznim imenima i nadimcima, koji potječu iz njihovih obiteljskih veza ili tjelesnih i moralnih osobina, a u slučaju Krišne i iz božanskog porijekla (epiteti Višnua).

Nazivi za Argjunu, koji se nalaze u našem odlomku jesu: *sin Prithe ili Kunti* (Kaunteya), te *Gudâkeša* (po gustoj kosi — *keša*).

Nazivi za Krišnu: *Kêšava*; *Hrišîkeša*; *Madhava* (potomak Madhua); *Madhusûdana* (po tome što je uništio demona Madhu, koji nije istovjetan s njegovim spomenutim pretkom); *Gjanârdana, Aćyuta* i *Govinda* (epiteti Višnua).

Bhârata se po zajedničkom obiteljskom porijeklu nazivaju i predstavnici plemena Pândeva i Kuru.

U prvih 19 strofa Sańgjaya nabraja Dhritarâstri imena junaka na jednoj i drugoj strani, opisuje njihove vrline i spominje njihove bojne trube, koje se ore poljem Kuru-kšetra.

23. Daj da vidim skup junaka, koji hoće da izvojšte
nepravednu zamisao Dhritarâštrinog potomka!«

24. Na te riječi Gudâkeše Hrišîkeša zaustavi
ponajbolja od svih kola bojnom polju na sredini.

25. Sučelice Bhîšmi, Droni i skupini velikaša
reče: »Gledaj, Prithin sine, pleme Kuru na okupu!«

26. A sin Prithin tu ugleda očeve i praočeve,
učitelje i ujake, braću, djecu i unuke,
prijatelje i tazbinu, u dv'je vojske pod'jeljene.

27. Kuntin sin tad, razgledavši postrojenu svu rodbinu,
neizmjernim bolom skršen, obrati se učitelju:

Argjuna:

28. »Kada vidim, aoj Krišna, svoju braću spremnu za boj,
umrtvljene su mi ruke, usta su mi osušena.

29. Tijelo mi dršće, ježe mi se kose, iz ruke mi
ispada koplje Gândîva, čelo mi je užareno.

30. Noge me ne drže više, duša mi je uzbuđena,
svuda vidim zle predznake, o Kèšava!

31. Što bih ratom postigao, svoje ljude da pobijem?
Pobjedu ne želim, Krišna, ni užitak, ni gospodstvo.

32. Što će nam prevlast, Govinda, bogatstvo, pa i sam život?

33. Tu su oni zbog kojih smo vlast željeli i užitak,
u ovoj su borbi spremni život dati i imanje.

34. Učitelji i očevi, djeca naša s djedovima,
stric i unuk, tast i svekar i čitava porodica.

35. Nit ih pod kandžijom ne bih ubij'o, Madhusûdana,
nit za vlast nad sva tri svijeta, a kamo li za zemaljsku!

36. Čim nas može usrećiti pokolj djece Dhritarâštre?
Postali bi pl'jen grijeha, porazivši te junake.

37. Zato rod po Dhritarâštri ne smijemo ubijati.
Da zatremo svoje pleme, kako bi se usrećili?

38. Strašću im je duh savladan i nesvijesni su zločina
rušioca obitelji i izdaje prijatelja.

39. Al' mi svijesni kako da ne ustuknemo pred zločinom?
Kako da ne uvidimo mržnju što ruši obitelj?

40. U razoru obitelji čvrst poredak sazdan na njoj
s njom propada, a bezvlađe obuzima dom porušen.

41. Porok slijedi za bezvlađem, žena pada u razvratnost,
a iz ženske razvratnosti rađa se miješana kasta.

42. To miješanje pakao je za obitelj i grešnika,
a i preci propadaju lišeni žrtvenog dara.

43. Zlodjelima rušilaca obitelji, smjesom kasta
stradavaju vječna prava po rođenju i porijeklu.

44. Kad nestane ovih prava ljudskog roda, Gjanârdana,
pakao je neizbježan, to nam kaže i predaja.

45. Naš će zločin biti velik, sprovedemo li odluku,
da zbog vlasti i užitka svoje pleme pobijemo.

46. Bolje bi mi bilo, kad bih, goloruk i bespomoćan,
u toj borbi pao svladan od oružja Duryódane.«

47. Tako reče usred boja, pa ispusti luk i strijele,
spustivši se u kolima, shrvan bolom, na sjedište.

II

Sańgjaya:

1. Kad je tako jadan sjeo sa očima punim suza,
izvan sebe, učitelj ga oslovi ovim govorom:

Bhagavat:

2. Otkuda te u teškoći kukavičluk obuzima,
nedostojan plemstva, neba i ugleda, o Argjuna?

3. Popuštati slabostima, to se tebe ne dostoji.
Suzbi sitnu slabost srca, ustaj, skrši dušmanina!

Argjuna:

4. Kako da u boju strijeljam Bhîšmu, Dronu, Madhusûdana?
Dužan sam im poštovanje, pobjedniče svih dušmana!

5. Bolje je živjeti proseći hranu,
nego učitelje pobiti slavne.
I da zbog pohlepe svoje stradaju,
ja bih jeo hranu ogrezlu u krv.

6. Ne znamo zato, što bi nam bilo gore,
pobijediti ih, il' biti pobijeđeni.
Sinove Dhritarâštre za boj spremne
pobijedimo l', život nam vrijednost gubi.

7. Bolećiva me nastranost obuze.
Molim te, jer nesvijestan sam dužnosti,
što je bolje, reci mi pouzdano!
Učenik sam ti, tebi se utječem.

8. Ne znam, što bi čemer taj raspršilo,
od kojeg zamire u mom tijelu moć,
sve da mi nudiš neospornu, punu
vlast nad svom zemljom i carstvom heroja.

Sańgjaya:

9. Rekav tako Hrišîkeši, da od borbe odustaje,
Gudâkeša, smrt dušmana, umukne pred učiteljem.

10. Na te riječi Hrišîkeša, smiješeći se, o Bhârata,
u sredini bojnog polja, potištenom odgovori:

Bhagavat:

11. Žalostiš se gdje ne treba, misleć da mudro govoriš.
Ni poginule ne žali mudrac ni nepoginule.

12. Nikad nismo ni ja ni ti, a ni ovi kraljevići
nepostojali nit ćemo bilo kad nepostojati.

13. Kao sad u ovom tijelu, živjet ćemo i u drugim
od djetinjstva do starosti. U tom se mudrac ne vara.

14. Osjeti topline, zime, sreće, bola, Kuntin sine,
prolazni su. Tu nestalnost treba snostit', o Bhârata!

15. Čovjek kog to ne potresa, hrabri predvodniče ljudi,
u nesreći i u sreći jednak, taj besmrtnost stječe.

16. Za nebitak bivanja nema, ni nebivanja za bitak.
Tko zbilju prozre, jaz vidi s obje strane nepremostiv.

17. Znaj da je neuništivo, sve ovo što tu postoji!
Uništiti neiscrpno nije ni u čijoj moći.

18. Prolazna su ova tijela, trajan spoj utjelovljenja,
neuništiv, neizmjeran. Zato se bori, Bhârata!

19. Tko misli: jedan ubija, a drugi gine ubijen,
taj se vara. Nit ubija itko, niti je ubijen.

20. Nit se rađa nit umire itko,
ni postanka ni prestanka nema
biću, niti kraja ni početka.
Smrt tijela ne pogađa Starca.

21. Tko ga pozna neprolaznog, iskonskoga, nerazornog,
kako može takav čovjek ubijati il' ubiti?

22. Odjeću izdrtu k'o što odbaci
čovjek i novu uzima promjenu,
tako i tjelesnost trošnu napušta
s drugim se združuje t'jelima novim.

23. Nit ga ubija oružje, niti ga vatra sažiže,
niti ga voda ovlaži, niti ga vjetar sasuši.

24. Neozljediv, nesagoriv, ne škodi mu voda, vjetar,
sveobuhvatan i stalan, vječan i nepokolebljiv,

25. naziva se neispoljiv, nezamišljiv, nepromjenljiv.
Spoznavši duh kao takav, ne trebaš se žalostiti.

26. Ako misliš da se mijenja kroz rođenja i kroz smrti,
niti s takvog stanovišta ne trebaš se žalostiti.

27. Sigurna je smrt rođenom i umrlom preporođaj.
Pred neizbježnim razlogom ne trebaš se žalostiti.

28. Iskon nam je neispoljiv, sredina je ispoljena,
neispoljiv završetak, uzaludne jadikovke.

29. Čudnovato, da itko duh taj prozre,
čudnovato također da izrazi to,
čudnovato, da o tom drugi čuje,
pa ipak, tko čuje, znanje ne stječe.

30. Postojan u svakom tijelu nosilac je tjelesnosti,
neprikosnoven. Zbog općeg zbivanja se ne žalosti!

31. Uvidiš li svoju dužnost, ne trebaš se kolebati,
jer što ima za kšatriju bolje od pravedne borbe?

32. S kojegod ti strane došla, otvara nebeska vrata,
takva borba, Pritin sine, znači sreću za kšatrije.

33. Ako se ne odazoveš u pravednom okršaju,
odričuć se obaveze i ponosa, sagriješit ćeš.

34. Zapamtit će pokoljenja neizbrisivu sramotu.
Za ljudsko je dostojanstvo sramota gora od smrti.

35. Veliki će borci smatrat', da si odust'o zbog straha,
naić' ćeš na prezir onih, koji su te cijenili.

36. Neprijatelj će o tebi govoriti s pogrdama.
Ima li veće nesreće od prijekora ispravnosti?

37. Padneš li, ideš u nebo, pobijediš li uživat ćeš
još na zemlji, Kuntin sine! Zato se na borbu diži!

38. U radosti i u bolu, u dobitku i gubitku,
u pobjedi i porazu jednak budi, ravnodušan!
Tako se bori u ratu, pa ne možeš pogriješiti!

39. Tako sam ti razložio znanje po nauci *sâmkhye*,
a sada ga čuj po *yogi*, plemeniti sine Prithin!
Umom vezan riješit ćeš se robovanja u djelima.

40. Tko put *yoge* slijedi nema gubitaka ni nazatka,
i njen mali dio štiti u velikim nevoljama.

41. Jedinstveno i izvjesno to je znanje, o Argjuna,
a znanja bez izvjesnosti granaju se do u beskraj.

42. Iskićen je govor onih, čije znanje nije zorno,
zavisni od riječi Vede, ništa drugo ne priznaju.

43. Strastven duh i raj kad želi, bere plod novog rođenja,
a magija rituala služi užitku i vlasti.

44. Kada je duh pod prevlašću užitaka i gospodstva,
ne postiže se izvjesnost u zadubljenosti uma.

45. Čulnost je djelokrug Veda, a ti se otud istrgni!
Budi razdružen, postojan, smiren i sam svoj gospodar!

46. Kao što se u studenac voda stječe sa svih strana,
tako isto iz svih Veda brâhman crpe svoja znanja.

47. Smatraj važnim samo djela, a nikada njihov plod!
Plod nek te ne rukovodi, a ni nemar, nego rad!

48. K'o učenik *yoge* djeluj nezavisno od sklonosti,
uspio il' neuspio; ravnodušnost, to je *yoga*.

49. Djelo je daleko ispod utvrđene veze uma.
U spoznaji zaklon traži, korist stvara nesretnike.

50. Tko utvrdi vezu uma, napušta i zlo i dobro.
Zato se trsi u *yogi*, *yoga* je vrhunac djela.

51. Odrekavši se plodova, umom vezani mudraci,
razriješeni svih rođenja, odilaze putem spasa.

52. Kad ti svjetlost uma prodre kroz zabludu svjetske tame,
odvratit ćeš se od svega što predaja zna i hoće.

53. Kad spone predaje spadnu, a um postane postojan,
zadubljen, nepokolebiv, ostvarit ćeš nauk *yoge.*

Argjuna:

54. Za koga se kaže da je stek'o mudrost, zadubljenost?
Kako ustaljen um zbori i miruje i ophodi?

Bhagavat:

55. Tko napusti sve te strasti, koje misao zavode,
sam u sebi zadovoljan naziva se ustaljenim.

56. U nesreći nezabrinut, a u sreći neprivržen,
bez strasti, straha i gnjeva živi utihnuli mudrac.

57. Tko ne zna za privrženost, zadesi l' ga zlo il' dobro,
ni za radost ni za mržnju, njegova je mudrost stalna.

58. K'o što kornjača glavu i noge u oklop povlači,
tako i on osjetila iz osjetne predmetnosti.

59. Predmetnost će iščeznuti, ako se njom ne hranimo,
i njen ukus iščezava za onog tko vječnost gleda.

60. Pa ipak, usprkos trudu mudraca, o sine Kuntin,
razorna ljudska čula nasilno zanose um.

61. Nakon što ih sve obuzda, miran je, tko mi je odan.
Tko moć ima nad čulima, njegova je mudrost čvrsta.

62. Kad čovjek zađe u čulnost, tada se privlačnost rađa,
iz privlačnosti nastaje želja, a srdžba iz želje.

63. Gnjev zavodi u zabludu, zabluda brka pamćenje.
Ta zbrka je propast uma, bezumlje je krajnja propast.

64. Ali tko sv'jetom prolazi sa čulima obuzdanim
prema strastima i mržnji i podložnim vlasti volje,
taj sređenim duhom ide pouzdano ka smirenju.

65. U smirenju kraj dostiže svakog bola, a u mirnom
duhu brzo um temelje gradi čvrste, postojane.

66. Bez te stege nema uma niti umnog produbljenja,
bez dubine nema mira, pa kako će biti sreće?

67. Kad se misao povodi za lutanjem osjetila,
to joj spoznaju zanosi k'o vjetar lađu na moru.

68. Zato onaj tko sva čula povuče iz osjetnosti
stječe postojanu mudrost, o junače snažne ruke!

69. Što je noć za sva stvorenja, to je bdjenje za onoga
tko je sebe ukrotio. Što je bdjenje za ostale,
noć je za mudraca, kad je progledao u tišini.

70. K'o ocean gdje naviru rijeke
postojan što se ravnomjerno drži,
tako strasti kad navirati stanu,
on spokoj jača i ne popušta im.

71. Napustiv sve strasti čovjek živi gajeći beželjnost.
Samoljublje, lične težnje mir mu više ne remete.

72. To je stalnost u *brahmanu*. Tko je stekne ne koleba,
pa bilo u krajnjem času, postiže *brahma-nirvânu*.[2]

[2] Pojam *nirvâna* je budističkog porijekla, ali ga hinduizam brzo preuzima. Razlika između budističke i hinduističke *nirvâne* označena je upravo oznakom *brahma-nirvâna*, upotrebljenom u našem tekstu. To je razlika u shvaćanju akozmizma. Budistička *nirvâna* je odcijepljenost od svakog oblika i principa fenomenalne egzistencije (od »bitka, nebitka, bitka-i-nebitka, ni-bitka-ni-nebitka«), pa je možemo obilježiti kao irelacionalnu transcendenciju. Vedântinsko-hinduistička *nirvâna* (kao i kod kasnijih islamskih mistika *sûfî*, koji su taj pojam preuzeli od Indijaca) znači nadvladavanje subjektivno-objektivnog rascjepa u bitku i spajanje s apsolutnim praprincipom, *brahmanom*, koji je bezličan, bezobličan i iracionalan, sveobuhvatan (usp. pojam »*das Umgreifende*« kod Jaspersa)

AUROBINDO GHOSE: »ESEJI O GÎTI«[3]

UVOD

Na početku studija o starim spisima kao što su Vede, Upanišade ili Gîtâ, korisno je točno odrediti, u kojem smislu to činimo i koju korist zapravo očekujemo iz tog proučavanja za čovječanstvo i njegovu budućnost. Izjasnimo se prije svega za izvjesnost istine, koja postoji jedinstvena i vječna, a koju tražimo! Iz nje proizlazi svaka druga istina. U njenoj svjetlosti svaka druga istina nalazi svoje točno mjesto, svoje razjašnjenje i odnos prema općoj ekonomiji spoznaje. Upravo zbog toga ta istina ne može biti obuhvaćena u jednu jedinu kategoričnu formulu, niti ju je moguće naći u cjelini ili u svim vidovima u jednoj jedinoj filozofiji ili svetoj knjizi. Također nije moguće, da je jedan jedini učitelj, mislilac, prorok ili utjelovljeno božanstvo *(avatâr)* izrazi u potpunosti i zauvijek. Nismo je potpuno razotkrili ni onda, kad ideja koju o njoj imamo pretpostavlja nesnošljivo isključenje istine, koja sačinjava osnov drugih shvaćanja. Kad god nešto odbijamo sa strašću, to znači jedino, da smo nesposobni da to procijenimo i razjasnimo.

Ta istina, dakle, iako je jedna i vječna, izražena je u vremenu i pomoću ljudske inteligencije. Zato svaka sveta knjiga treba nužno da sadrži dva elementa: jedan vremenit, prolazan, koji pripada razdoblju i zemlji gdje je taj spis nastao, a drugi vječan i neprolazan, koji se dade primijeniti u svim zemljama i svim vremenima. Osim toga i oblik u kojem se izražava tvrdnja o istini, sistem i razrada, metafizička i intelektualna shema, točni izraz koji se upotrebljava, sve to treba da u velikoj mjeri bude podvrgnuto vremenskim promjenama i ne može da zadrži uvijek istu snagu. Ljudski se um stalno mijenja; neprekidno dijeli i razvrstava, pa je stalno primoran, da mijenja svoje raspodjele i da ispravlja svoju sintezu. On neprekidno napušta stare izraze i simbole, a uzima nove, a ako želi da sačuva stare, onda mora toliko da im izmijeni vrijednost ili barem određeni sadržaj asocijacija, da ne možemo nikada biti potpuno sigurni, da smo razumjeli neku staru knjigu te vrste u onom smislu i duhu, koji je imala za

---

[3] *The Message of the Gîtâ as interpreted by Shri Aurobindo*, ed. by Anilbaran Roy, London, Allen and Unwin, 1938.

svoje suvremenike. Čitavu svoju vrijednost može zadržati samo ono, što je općenito i što se osim toga u iskustvu, doživljaju i uviđaju izdiže iznad intelektualnog zahvaćanja.

Zato, sve i kad bi pretpostavili da je to moguće, ne smatramo zanimljivim tražiti u Gîti točni metafizički smisao, koji je imala za ljude svoga vremena. U ostalom, razlike među izvornim komentarima, koji su napisani o Gîti, i među komentarima koji se još uvijek o njoj pišu, pokazuju da bi to bilo nemoguće, jer svaki od njih izražava svoju nesuglasnost sa svim ostalima i nalazi u Gîti svoj vlastiti metafizički sistem i vlastiti smjer religiozne misli. I najsavjesnija i najnezainteresiranija istraživanja, najsjajnije teorije o povijesnom razvoju indijske filozofije ne mogu da nas zaštite od neizbježnih pogrešaka.

Moguće je, međutim, da u Gîti s uspjehom tražimo žive misli, koje ona sadržava, bez obzira na način kako su metafizički predočene. To znači izvući ono što može pomoći bilo nama samima, bilo cijelome svijetu. To znači truditi se da djelo prevedemo na najprirodniji i najživlji način koji je moguć, da ga prilagodimo današnjem čovječanstvu i zadovoljimo njegove duhovne potrebe. Time se bez sumnje izlažemo opasnosti da isto onako kako su prije nas činili veći od nas, i mi upletemo mnogo pogrešaka koje proizlaze iz naše ličnosti ili iz ideja među kojima živimo. Ipak, ako zaronimo u duh ovoga velikog djela, a pogotovu ako pokušamo živjeti u tom duhu, možemo biti sigurni, da ćemo tu naći toliko stvarne istine koliko smo sposobni da primimo; da ćemo tu naići na duhovni utjecaj i istinsku pomoć, koja je predodređena da postane naš lični udio.

Konačno, zbog toga su udjela i napisana velika djela. Sve ostalo je samo akademska diskusija ili teološka dogma. Od životne vrijednosti za čovjeka samo su ona djela, one religije i filozofije, koje se mogu stalno obnavljati, nanovo doživljavati, čija trajna istinska bit može neprekidno da se preoblikuje i razvija u unutarnjoj misli i u duhovnom iskustvu čovječanstva na putu evolucije. Ostatak preostaje kao povijesni spomenik bez stvarne snage, bez životnog pokreta prema budućnosti.

Filozofska misao Gîte nije čisti monizam, iako ona u nepromjenljivom, čistom i vječnom Ja vidi osnov čitave svemirske egzistencije. Ona nije niti nauka o *mâyi*, iako govori

o *mâyi* triju oblika *prakriti* (pramaterije), koja se nalazi svuda u ostvarenom svijetu. Ona nije ni ublaženi monizam *(višištâdvaita)*, iako svodi na princip jednote svoju vječnu *prakriti*, koje je vrhovna manifestacija *gjîva* (duša kao životni princip), iako po njenom shvaćanju najviše stanje svijesti nalazi prije izraz u životu unutar božanstva nego u rasulu. Ona nije ni *sâmkhya*, iako tumači ostvareni svijet dvostrukim principom *puruše* i *prakriti*. Nije, konačno, ni višnuistički teizam, iako nam prikazuje Krišnu, koji je prema Purânama utjelovljenje Višnua, kao najviše božanstvo, a osim toga ne razlikuje bitno neizrazivi *brahman*, slobodan od svih odnosa i gospodar bića, vladar svemira i prijatelj svih živih stvorova, niti priznaje istinsku nadređenost prvoga nad drugim. Kao i ranija duhovna sinteza upanišada, tako i ova novija sinteza, koja je istovremeno duhovna i intelektualna, prirodno izbjegava svako ukočeno određenje, koje bi moglo škoditi njenoj potpunoj univerzalnosti. Svrha je Gîte upravo suprotna svrsi polemičkih komentatora, koji priznaju s jedne strane u njoj jedan od tri vrhovna vedântinska autoriteta, a s druge strane nastoje da je pretvore u ofenzivno i defenzivno oružje protiv ostalih škola i sistema. Gîtâ nije oružje dijalektičkog rata. Ona predstavlja otvorena vrata, koja vode u svemir istine i duhovnog iskustva. Njen horizont obuhvaća sve pokrajine tog vrhovnog područja. Ona nam pokazuje zemljište, ali ga ne dijeli, niti izgrađuje bedeme ni živice, koji bi ograničili naše vidno polje.

U toku duge povijesti indijske misli, Gîtâ nije bila jedina sinteza. Najprije je bila vedska sinteza, sinteza čovjekovog psihološkog bića u najširim slojevima i okvirima spoznaje, moći, radosti, života i božanske slave. Tu nalazimo kozmičko postojanje bogova, koje protječe iza simbola materijalnog svemira, sve do visokih razina, koje se ne otvaraju pred fizičkim osjetilima i pred materijalnim mentalitetom. Kruna te sinteze bilo je iskustvo vedskih *rišija*. Ono je bilo božanstveno, transcendentno i blaženo. U njemu se sjedinjuje ljudska duša u svome uzrastu s vječnom božanskom punoćom kozmičkih bogova do potpunog usavršenja. Upanišade preuzimaju to krajnje iskustvo drevnih proroka kao ishodište za višu i dublju sintezu duhovne spoznaje. One sređuju u moćnu harmoniju sve ono što su *riši* vidjeli i iskusili u dugom i plodnom razdoblju duhovnog istraživanja, dok su inspirirani i oslobođeni spoznavali vječnost. Gîtâ polazi od te vedântinske sinteze

i uzima njene bitne ideje kao osnovu, na kojoj podiže drugu harmoniju triju velikih sredstava, triju velikih sila: ljubavi, spoznaje i djela, pomoću kojih se ljudski duh može neposredno približiti vječnosti i sliti se u nju.

. . . .

Mi ljudi današnjice nalazimo se na pragu novog razdoblja u razvoju, koji nas mora dovesti do nove i šire sinteze. Mi ne trebamo da budemo ortodoksni vedântinci, pripadnici jedne od triju škola, niti vezani o jednu od teističkih religija prošlosti, niti rascjepkani unutar raznih nauka u Gîti. To bi značilo ograničiti se i htjeli izgraditi naš duhovni život iz tuđeg bića, spoznaje i prirode, crpsti iz prošlosti, mjesto da gradimo s onim što smo mi sami i što je u nama latentno. Mi ne pripadamo zori prošlosti nego podnevu budućnosti. Na nas se ruši mnoštvo novih elemenata. Potrebno je ne samo da asimiliramo utjecaje velikih teističkih religija Indije i svijeta i ponovno pronađeni smisao onoga što predstavlja budizam, nego također da vodimo računa o snažnim iako ograničenim tekovinama moderne nauke i istraživalačkog rada. Osim toga, daleko zaboravljena prošlost, koja nam se činila mrtva, vraća se sada u mnoštvu nanovo osvijetljenih tajni, koje su odavno bile izgubljene za ljudsku svijest, a koje sada ponovno izlaze iza zavjese. Sve nam to najavljuje novu sintezu, vrlo bogatu i široku. Intelektualna je i duhovna potreba budućnosti ponovno obuhvatno usklađivanje naših postignuća. Kao što su sinteze prošlosti polazile od onih koje su ih prethodile, tako i sinteza budućnosti, da bi stekla čvrstu osnovu, treba da pođe od velikih rezultata misli i iskustva ostvarenih u prošlosti. Među tima Gîta zauzima mjesto prvoga reda.

7. NYÂYA - SÛTRA

STAVOVI KOJI ONEMOGUĆAVAJU DISKUSIJU

(I b 19) Pogrešno razumijevanje i nerazumijevanje onemogućava diskusiju.

(V b) 1. Diskusiju onemogućava: 1) napuštanje tvrdnje, 2) dokazivanje jedne tvrdnje drugom, 3) proturječnost u tvrdnji, 4) odustajanje od tvrdnje, 5) dvosmislenost, 6) neadekvatnost, 7) besmislenost, 8) sadržajna nerazumljivost, 9) nesuvislost, 10) nedostatak redoslijeda, 11) nedostatnost, 12) prekomjernost, 13) ponavljanje, 14) nesposobnost da se točno ponovi protivnikova tvrdnja, 15) nesposobnost da se protivnikova tvrdnja točno razumije, 16) nedostatak odgovora, 17) odbijanje diskusije, 18) priznavanje protivnikove tvrdnje, 19) previđanje protivnikove pogreške, 20) neosnovani prigovor, 21) nedosljednost, 22) prividni razlozi.

DISKUTANT NE DOKAZUJE TVRDNJU

2. Napuštanje tvrdnje sastoji se u tome, da se obilježje suprotnog primjera prizna u vlastitom primjeru.

3. Dokazivanje jedne tvrdnje drugom sastoji se u ovome: pošto je iznesena tvrdnja pobijena, onaj tko ju je iznio nastoji da je održi tako, da iznosi drugu tvrdnju na osnovu različitog obilježja iste stvari.[1]

---

[1] Primjer za ovo pravilo:

Rod *(genus)* je ono što je sadržano u svim jedinkama.

Glina i posuda jedno su te isto.

Dakle, glina je prolazna i individualna pojava, zato jer je osjetne prirode kao i lonac.

4. Proturječnost u tvrdnji sastoji se u tome, da su tvrdnja i njeno obrazloženje proturječni.
5. Odustajanje od tvrdnje sastoji se u tome, da se napusti zauzeto stanovište, pošto je tvrdnja pobijena.
8. Dvosmislenost se sastoji u tome, da se najprije dade obrazloženje bez karakterističnog obilježja, a pošto ga protivnik odbije, iznosi se nanovo s tim obilježjem.

DOKAZI NISU UVJERLJIVI

7. Neadekvatno je obrazloženje ono, koje sadržajno nije u vezi s tvrdnjom koja se osporava.
8. Besmislenost se sastoji na pr. u nabrajanju abecede.
9. Sadržajno je nerazumljivo ono, što se može i tri puta ponoviti, a da ipak ni slušaoci ni protivnik ne razumiju.
10. Nesuvisli je govor bez unutarnje veze, u kojem nema slijeda između ranijih i kasnijih dijelova.

POGREŠKE PROTIV PET PRAVILA O DIJELOVIMA

11. Nedostatak redoslijeda nastaje, kad se izmijene mjesta članova u nekom nizu.
12. Nedostatnost je pomanjakanje barem jednog dijela.
13. Prekomjernost nastaje, kad se iznosi suvišni dokaz ili obrazloženje.
14. Ponavljanje je opetovanje neke riječi ili nekog sadržaja, osim u slučaju ponavljanja u Vedama (gdje to ima osobiti smisao).
15. Ponavljanje nastaje također, kad se izrazito kaže nešto, što je samo po sebi razumljivo.

DISKUTANT NIJE SPOSOBAN ZA DISKUSIJU

16. Diskutant nije sposoban da ponovi protivnikovu tvrdnju onda, kad ju je tri puta čuo, a slušaoci su razumjeli protivnikove riječi, koje on ne može da ponovi.
17. Diskutant nije sposoban da protivnikovu tvrdnju razumije onda, kad ju je tri puta čuo, a slušaoci su razumjeli protivnikove riječi, koje on ne razumije.

18. Do nedostatka odgovora dolazi, kad diskutant ne zna, što da odgovori.
19. Do odbijanja diskusije dolazi, kad diskutant prekine diskusiju uz obrazloženje, da ima drugog posla.

PROTIVNIKOV JE POSTUPAK NEISPRAVAN

20. Do priznavanja protivnikove pretpostavke dolazi onda, kad netko prizna pogrešku u vlastitoj tvrdnji na taj način, što je zaveden pogreškom u protivnikovoj tvrdnji.
21. Previđanje protivnikove pogreške sastoji se u tome, da diskutant propusti postaviti opravdan prigovor protivniku.
22. Neosnovan je prigovor onaj, koji smatra pogrešnim ono, što to nije.
23. Nedosljednost se sastoji u tome, da se najprije prizna neki princip, a kasnije ga se u govoru ne pridržavamo.
24. Prividni razlozi mogu biti (prema definiciji I b 4): pogrešno usmjereni, proturječni, sporni, nedovoljno dokazani ili zastarjeli.

ŠEST OBILJEŽJA JALOVE DISKUSIJE (V a 39—43)

1. Prigovor sadržava istu pogrešku kao i *tvrdnja.*
2. Kao što *prigovor* sadržava pogrešku,
3. isto tako sadrži pogrešku i *protuprigovor.*
4. *Dokazom* da u protuprigovoru također postoji pogreška i
5. *priznanjem* da je prigovor pogrešan,
6. dolazi se do *priznanja protivnikova stava.*

Ista je pogreška pod 3 kao i pod 1, jer je ta pogreška, koju je protivnička teza prigovorila, priznata u navodu razloga i okolnosti, po kojima 2 sadrži istu pogrešku kao i 1, pa je tako uzeta u obzir i pogreška, koja obilježava vlastitu tvrdnju.

Tekst prema W. Ruben: *Nyâyasûtra's*, Leipzig, 1928.

8. NÂGÂRGJUNA

O NEPOSTOJANJU DUŠE *(ÂTMAN)*

(MÂDHYAMIKA—SÛTRA, IX)

Neki tvrde da vid, sluh, opip i t. d. postoje zato, jer ima nešto što prethodi tim pojavama. Kako bi inače vid i drugi osjeti mogli nastati iz nečega što ne postoji? Zato se pretpostavlja da to biće *(âtman)* nužno postoji prije takvih pojava.

No, kako bismo mogli spoznati da to biće postoji prije spomenutih osjeta? Kad bi takvo biće, koje se ne može spoznati po određenim obilježjima, moglo postojati bez osjetnosti, da li bi moglo postojati i prije nego što je spoznato? — Kako bi *ovo* moglo postojati bez *onoga,* a *ono* bez *ovoga?*

Ako to biće, koje se naziva dušom, nije moglo postojati prije svih nabrojenih pojava, kao što je vid i t. d., kako bi moglo postojati prije svake od njih pojedinačno?

Ako je ista duša koja vidi, sluša, dotiče i t. d., onda treba pretpostaviti da ona postoji prije svake od tih pojava. To, međutim, ne potvrđuju nikakve činjenice.

Ako je nasuprot tome onaj tko čuje druga osoba nego onaj tko vidi, onda i onaj tko dotiče stvari mora biti posebna osoba. Budući da postoji istovremenost sluha, vida i ostalih osjeta, to bi vodilo do zaključka o mnoštvu duša.

Osim toga duša ne postoji u elementu od kojeg zavisi vid, sluh, opip i ostali osjeti. Ako ti osjeti nemaju duše koja postoji prije njih, onda za njih nema ni postojanja u tom svojstvu. Jer, kako bi moglo postojati *ono* bez *ovoga,* a *ovo* bez *onoga?* — Subjekt i objekt se uzajamno uvjetuju. Duša, kakva bila,

nema uopće nikakve nezavisne ni individualne realnosti. Zato hipoteza o postojanju vlastite duše, koja prethodi vidu i drugim osjetima, ili koja je istovremena s tim pojavama, ili ih slijedi, treba odbaciti kao jalovu, jer vlastita duša uopće ne postoji.

Prema Daisetz Teitaro Suzuki: *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, London, Luzac, 1907.

9. ŠANKARA

ZAKLJUČNO POGLAVLJE DJELA »TISUĆU POUKA«[1]

(UPADEŠASÂHASRÎ)

Neznanje je uzrok nedostataka (afekata), a ovi su opet uzrok djelatnosti putem govora, unutrašnjeg osjetila[2] i tijela. Tom se djelatnošću sakuplja *karman,* koji se očituje na poželjan, nepoželjan ili poželjan i nepoželjan način. Ovaj zaključni pregled treba da pokaže, kako ćemo se toga osloboditi.

Predmetna područja — zvuk, opipljivost, vidljivi lik *(rûpa),* okus i miris — zahvaćaju se sluhom i drugim osjetilima, pa prema tome nemaju vlastitu spoznajnu sposobnost *(vigjñâna),* koja bi se mogla usmjeriti bilo na njih same bilo na druge stvari. Ona su poput drvene grede i t. d. proizvod preobražaja, a spoznajemo ih preko osjetila sluha i ostalih. Ono čime ih spoznajemo, kao subjekt spoznaje ne spada s njima u istu vrstu. Zvuk i ostala osjetna područja uzajamno su povezana, pa zato posjeduju mnogostruke pojavne oblike — nastaju, razvijaju se, mijenjaju se, nestaju i propadaju, povezuju se i razdvajaju, pojavljuju se i iščezavaju, podnose i izazivaju promjene, odnose se kao polje i sjeme i t. d. Tako zajedničkom

[1] Sanskritski je tekst objavio Hari Raghunath Bhagavat u IV. knj. *Works of Shankaracharya* (»Minor Works«), Poona 1925. Prijevodi: Swâmi Jagadânanda, »Upadeshasâhasrî — A Thousand Teachings of Srî Sankarâchârya«, Madras 1943. — P. Hacker, »Upadeshasâhasrî von Meister Shankara«, Bonn, 1949.

[2] »Unutrašnje osjetilo« odgovara razumu i moći rasuđivanja u duhu Kantove filozofije. U raznim indijskim školama, na subjektivnoj strani spoznajnog procesa nalaze se razni i složeni oblici svijesti. Najopćenitiji oblik kategorijalne svijesti vezane za osjetnost je *manas.* — Kasnije u ovom tekstu Šankara spominje »dvostruko unutarnje osjetilo«. Pri tome se misli na *manas* i *buddhi.* Ovim posljednjim terminom označava se obično viši stepen umnog rasuđivanja.

djelatnošću proizvode različite učinke, kao što su ugoda, neugoda i t. d. Ono što ih spoznaje mora, međutim, biti bitno različito od svih tih pojavnih oblika, zvuka i t. d., zato jer je subjekt njihove spoznaje.

Ako onaj tko tako spoznaje zbog tog opažanja pati, onda neka u svom razmatranju predoči slijedeće:

Zvuk ne može postići, da moje ja postane predmetom njegovog doticaja. To se odnosi na zvuk uopće kao šum, a i na njegove pojedinačne pojavne oblike, počevši od prvog tona muzičke ljestvice, odnosi se na ugodne hvalospjeve, na neugodne izraze, laži, odvratnosti, uvrede i sl., budući da je moje ja po svojoj prirodi subjekt zrenja, a ne predmet doticaja, promjene, kretanja, konačnosti ili straha. Ono je neizmjerno istančano i nepredmetno ... Zato zvuk ne može mome ja prouzročiti ni gubitak ni dobitak ... Samo onome tko nije dosegao spoznaju razlučivanja i tko se odnosi prema zvuku kao da je dio njegovog ja, samo tome može ugodan zvuk donijeti korist, a neugodan štetu, jer taj ne razlikuje ja od ne-ja. Meni, koji znam razlikovati, ne može sve to oštetiti ni dlaku na glavi.

(Slično razmatranje ponavlja se za ostala osjetna područja.)

Ista ta osjetna područja, koja kao zvuk i t. d. predstavljaju vanjski svijet, sačinjavaju i naše tijelo, postajući njegovim likom, pojavljuju se u obliku osjetila koja zahvaćaju taj svijet kao zvuk i t. d., a također i kao dvostruko unutarnje osjetilo i njegovi predmeti, zbog međusobne povezanosti i stalne zajedničke djelatnosti.

Zato za mene kao znalca nije nitko neprijatelj ni prijatelj ni ravnodušan. Ako prema tome netko u svom ludilu krive spoznaje hoće da učini nešto za ili protiv mene, onda to čini uzalud, jer ja nisam predmet njegova djela. Ako oni koji su mi skloni ili neskloni, a imaju na umu samo pojavnost tijela i osjetila, hoće da mi učine nešto ugodno ili neugodno, onda će ono što iz tog djela proizađe, bilo korisno ili štetno, pripadati samo njima, a ne i meni, jer za mene nema ni starenja, ni smrti, ni straha, prema riječi predaje: »*Âtman* ne sagorijeva ni djelo, ni nedjelo.« (*Brihadâranyaka Upanišad* IV, 4, 22) ... Krajnji je razlog tome, da ne postoji takva stvar, koja bi bila ne-ja *(an-âtman)*. Budući da ne postoji dvojstvo, treba pažljivo proučavati one izreke u upanišadama, u kojima se govori o nedvojstvu *(advaita)* toga ja *(âtman)*.

SPOZNAJA SEBE

(ÂTMABODHA)

1. Svrha je ove *Spoznaje o sebi,*[1] da posluži onima koji su duhovnim naporima[2] skršili zlo, postigli smirenje, odvratili se od strasti i teže za oslobođenjem.

2. Spoznaji, a ne drugim sredstvima ostvarenja,[3] očito je svojstveno oslobodilačko ostvarenje. Kao što bez vatre nema kuhanja, tako se ni oslobođenje ne postiže bez znanja.

3. Djelo ne može suzbiti neznanje, jer mu nije oprečno. Samo znanje uništava neznanje, kao kad svjetlost rasprši gustu tamu.

4. Samo zbog neznanja čini se da je *âtman* ograničen. Čim ono iščezne, on sine kao sunce kad ga mimoiđe oblak.

5. Pročistivši spoznajnim prožimanjem neznanjem okaljani duh,[4] i samo znanje iščezava kao prah *katake,* pošto je razbistrio vodu.

6. Pojavno zbivanje ispunjeno strašću i odvratnošću u određeno se vrijeme pričinja zbiljom kao i san, a nakon probuđenja postaje obmanom.

---

[1] U naslovu djela prevodimo *âtman* zamjenicom »sebe«. O filozofskom značenju ovoga termina vidi poglavlje o upanišadama u povijesnom dijelu, osobito odlomak 4 a. U nastavku termin *âtman* ne ćemo prevoditi. — Vrijedno je da se ovdje odmah osvrnemo na riječi izvedene iz korijena *budh-*, koje kao filozofski termini dolaze u ovom djelu. Korijen *budh-* je identičan s našim glagolom »buditi«. *Buddha* znači »budan« u doslovnom smislu, a i u smislu spoznajne osvještenosti ili mudrosti. *Buddhi* je sposobnost takve budnosti ili »um« u najvišem smislu, za razliku od pojma *manas,* koji odgovara našem »razumu« (etim. srodnost s engleskim *mind*). Bodha je noematski sadržaj spoznajne sposobnosti, dakle »spoznaja«, kako je ovdje prevodimo, ili »znanje«. Konačno, izraz *bodhi* (u strofi 28) prevodimo kao »svijest« u specifičnom smislu samospoznaje *âtmana,* za razliku od niza drugih izraza koji označuju svijest u raznim oblicima. Najširi pojam svijesti u vedântinskoj terminologiji izražava korijen *ćit-*, kao srednji član trojstva najvišeg dobra — *sat, ćit, ânanda* — »bitak, svijest, dobrobit« u našem prijevodu.

[2] *Tapas,* doslovno »žar« asketskog napora.

[3] *Sâdhanâ.* O filozofskom smislu ovog termina vidi povijesni dio (uvod 5. i d.).

[4] *Gîva* znači »životni« duh ili princip, pa se redovno prevodi kao »duša«. Budući da riječ znači i »živo biće« uopće, prevodi je Swâmi Nikhilânanda u strofi 25. sa »čovjek«.

7. Svijet se pričinja zazbiljnim isto onako kao što se školjka pričinja srebrom, dok se ne spozna *brahman*, nepodvojiva osnova svega.

8. Bitak i svijest su povezani u âtmanu, učvršćeni u Višnu.[5] Svi mnogostruki likovi određeni individualnošću su kao lažni nakit, a Višnu je kao zlato.

9. Višnu, sveobuhvatan kao i prostor, pričinja se raznolik u slijedu prividnosti,[6] prema čijem rascjepu se odnosi kao djelitelj, a čijom propašću postaje cjelovit.

10. Snagom raznih prividnosti nameću se *âtmanu* razlike po rođenju, kasti i položaju,[7] kao okus ili boja vodi.

11. Sastavljeno od pet velikih elemenata, vezano djelima, sredstvo doživljaja radosti i bola nazivamo tijelom.

12. Pet životnih dahova,[8] razum, um i deset osjetila sačinjavaju istančani organizam, koji nadilazi pet grubnih elemenata, kao sredstvo duševnog doživljaja.

---

[5] Ime boga Višnu izvode vedântinski filozofi redovno iz glagola *viš-*, pa ga prevode i tumače kao »duh koji sve prožimlje«.

[6] *Upâdhi*, središnji pojam vedântinskog idealizma, prevodimo ovdje u većini slučajeva kao »prividnost«. Osnovna je metafizička pretpostavka ove nauke, da je pojavnost (fenomenalni svijet) identična s prividnošću, varkom ili obmanom. Prividno-pojavni svijet je »nametnut« ili još doslovnije »nabačen« *(adhyâsa)* na apsolutni identitet duha poput fatamorgane, kako se kasnije izričito kaže (strofa 63.). Tamo gdje je to »nametanje« rezultat diskurzivnog mišljenja (kao kod Bergsona) prevodimo riječ *adhyâsa* sa »pridijevati« (strofa 20.), a *upâdhi* kao prirođeno svojstvo razuma *(mânasa-upâdhi)* prevodimo kao »pretpostavka« (strofa 21.). Kad je riječ o objektivnoj prirodi, onda govorimo o *upâdhi* kao »prividnom svojstvu« (strofa 53.).

[7] Pod »položajem« *(âšrama)* misle se četiri životna stadija predviđena za brahmansku kastu, koja određuju ujedno i napredak u duhovnom razvoju: razdoblje proučavanja Veda u mladosti, razdoblje oca obitelji (u kojem treba uzgojiti barem jednog čovjeka, jednu životinju i jednu biljku), razdoblje povlačenja u meditativni život i bavljenje naukom, te konačno razdoblje potpune asketske odvraćenosti od svijeta.

[8] *Prâna* je životna snaga sadržana u dahu, čiji jedan dio udišemo i izdišemo kroz nos, drugi dio djeluje na plinove u probavnom organizmu, treći dio održava biološki tonus u cijelom organizmu, četvrti dio je »uzlazna životna snaga« (koja među ostalim izaziva povraćanje) a peti održava izmjenu tvari u tijelu.

13. Neznanje bez iskona i iskaza naziva se uvjetom prividnosti. Pomno treba bdjeti nad spoznajom da je *âtman* različit od tri osnove prividnosti.[9]

14. Zbog povezanosti sa pet ljuštura[10] čisti *âtman* izgleda istorodan s njima, kao što kristal poprima boju podloge od plavog sukna.

15. Unutarnji, čisti *âtman* povezan ljušturama treba razlučiti kao rižino zrno iz pljeve.

16. Iako *âtman* svuda doseže, on ipak sve ne prosijeva, nego zasja samo u umu kao zrcalna slika u kristalnim bistrinama.[11]

17. Treba shvatiti da je *âtman* različit od pojavne prirode tijela, razuma i uma kao svjedok tog zbivanja, usporediv s vladarem.

18. Onima koji nemaju moć rasuđivanja[12] čini se da je *âtman* zaposlen, kad su zaposlena osjetila, kao kad zbog pokreta oblaka izgleda da se kreće Mjesec.

19. Po uključenju svijesti u *âtman* tijelo, osjetila, razum i kontemplativni um vrše svatko svoju vrstu djelatnosti kao ljudi u Sunčevu svijetu.

---

[9] Tri osnovna obilježja metafizičkog neznanja *(avidyâ)* i prividnosti uopće *(upâdhi)* jesu prema tome: neizrazivost (ili konačna implicitnost svakog znanja), nezahvatljivost ontičkog iskona, uzročna povezanost pojavnog zbivanja.

[10] »Ljušture« *(koša)*, o kojima smo govorili u gjainskoj teoriji *karmana*, jesu: materijalne čestice *(anna)*, dahovi *(prâna)*, razum *(manas)* kao osjetni organ, racionalna spoznaja (u neomatskom smislu — *vigjnâna*) i konačno dobrobit *(ânanda)* kao vrhovno čuvstveno stanje, koje također treba reducirati u meditacionom procesu.

[11] Usporedi u poglavlju o Bhagavad-Gîti (1 c) nauku *sâmkhya* o pasivnom promatraču, svjedoku *(sâkšin)*. Ta se nauka ovdje primjenjuje u okviru metafizike svjetlosti, koja je svoj savršeni izraz dobila nešto kasnije u islamskoj »orijentalnoj« ili »iluminističkoj« filozofiji *(išrâq)* nakon Avicenne. (Vidi osobito poglavlje o Suhrawardiju u drugoj knjizi. Usp. i strofu 61.)

[12] Moć rasuđivanja *(viveka)* je u vedântinskoj filozofiji sposobnost apsolutne spoznaje na osnovu »isključenja« obmane i prividnosti.

20. Tko nema moć rasuđivanja, taj *âtmanu*, koji je bitak i svijest, pridijeva obilježja i djelatnosti tijela i osjetila, kao kad se nebu pririče plavetnilo i slične osobine.

21. Iz neznanja se pripisuju *âtmanu* razumske pretpostavke djelatnosti i drugih pobuda kao da se kretanje vode pripisuje Mjesecu koji se u njoj ogleda.[13]

22. Strast, želja, radost, bol i ostali osjećaji zbivaju se u zbiljnosti uma. U duboku snu ih nema, jer prestaje umovanje. Zato su to svojstva uma, a ne *âtmana*.

23. Biću je *âtmana* svojstven bitak, svijest, dobrobit, trajnost i neokaljanost, kao sjaj suncu, svježina vodi i toplina vatri.

24. Podjela *âtmana* na bitak i svijest kao i dvojstvo modalnosti uma zavisno je od nedostatnosti rasuđivanja, iz koje proizlazi uvjerenje: »Ja spoznajem«.

25. Za *âtman* nikad nema promjene niti za um spoznaje.[14] Duh, spoznavši sve natruhe, pada u zabludu da on spoznaje i gleda.

26. Tko smatra da je duh *âtman*, toga obuzima strah, kao kad uže smatra zmijom. Kad shvati: »Ja nisam duh, nego transcendentni *âtman*«, onda postane neustrašiv.

27. Jedino *âtman* obasjava sve od uma do osjetnosti, kao svjetiljka unutrašnjost posude, ali te stvari ne obasjavaju *âtman*.

28. *Âtman* ne treba drugu svijest da bi se očitovao kao svijest. jer je sam svijest, kao što svjetiljka ne treba drugu svjetiljku, da obasja samu sebe.

29. Odbijajući sve pretpostavke prividnosti u smislu vedske izreke: »Ne to, ne to«, treba uvidjeti jedinstvo svojstve-

---

[13] Jedan od glavnih srednjovjekovnih prikaza *sâmkhya* filozofije nosi naslov »Mjesečina *sâmkhya* istine« (*Sâmkhya-tattva-kaumudi*), prema ovoj drevnoj usporedbi.

[14] Um (*buddhi*) kao sredstvo spoznaje spada ontički u pojavnu prirodu (*prakriti*), pa je u tom smislu materijalan i instrumentalan. O »materijalnosti« osjetnih organa vidi citat iz Rosenberga u poglavlju o Buddhinoj nauci (3). »Duh« je u ovoj strofi *gjiva*.

nosti duha s transcendentnim *âtmanom* prema velikim riječima.[15]

30. Tjelesnost je pojava nastala iz neznanja, prolazna kao pjena. Za razliku od toga treba uvidjeti: »Ja sam neokaljani *brahman*.«[16]

31. Zato jer se razlikujem od tijela, za mene ne postoji rođenje, starost, oronulost i smrt. Zato jer nemam osjetila, nisam spojen s osjetnim područjima.

32. Zato jer se razlikujem od duševnosti,[17] za mene ne postoji bol, strast, odvratnost ni strah. »Čist od daha i od duha«, prema nauci upanišade.

33. »Iz toga«[18] se rađa dah i duh kao i sva osjetila, zrak, svjetlost, voda i zemlja, koja je svemu potpora.«

34. Bez smjernica,[19] bez djelatnosti, trajan, neraščlanjen, neočitovan, nepromjenljiv, bezobličan, trajno slobodan — ja sam neokaljan.

---

[15] Ovdje se misli na četiri velika ili glavna aforizma iz upanišada, na kojima se temelji *advaita-vedânta*:

1) »To si ti« *(tat tvam asi)* — *Chândogya-upanišad, Sâma-veda.*
2) »Ovaj *âtman* je *brahman*« — *Mândûkya-upanišad, Atharva-veda.*
3) »Svijest je *brahman*« — *Aitareya-upanišad, Rig-veda.*
4) »Ja sam *brahman*« — *Brihadâranyaka-upanišad, Yagjur-veda.*

Izvadak smo ovih stavova pokušali dati u povijesnom dijelu ove knjige, poglavlje o upanišadama (4 c). — Polazeći od gornjeg skolastičkog redoslijeda, mogli bismo pokušati da ove »četiri velike izreke« Veda interpretiramo kao »četiri vida logičkog stava o osnovu«:

1) stav o bitku bića ili njegovoj »takvosti«, *(tattva)*.
2) stav o bivanju u smislu svođenja takvosti na transcendentni osnov,
3) stav o uzročniku subjektivno-objektivnog rascjepa (svijest) i s tim u vezi o bivanju u dimenzijama prividnosti,
4) stav o spoznaji zasnovan na »moći rasuđivanja« *(viveka)*.

[16] Pod »neokaljanošću« ili »nenatrunjenošću« *(nirmala)* razumijeva se nepostojanje doticaja s metafizičkim neznanjem *(avidya)*.

[17] *Manas* u smislu psihičkih kvaliteta uopće.

[18] Citat iz Mundaka upanišade (II, 1, 3). — »To« *(etad)* je takvost ili bit *brahmana*.

[19] *Guna*, tri osnovna modusa svijesti i ujedno njene objektivne »atmosfere« prividnosti, opisali smo u pogl. o upanišadama (1 b). Najdoslovniji prijevod bio bi »potka«. Prijevod sa »smjernica« u smislu usmjerenosti (intencionalnosti) duha, čini nam se u našim jezičnim mogućnostima najadekvatnijim. Ipak smo negdje prisiljeni da ovaj osnovni termin indijske filozofije prevodimo i riječju »obilježje«.

35. Ja ispunjavam sve stvari izvana i iznutra kao prostor, nepokolebiv, uvijek svuda jednak i potpun, nepriključen, neokaljan, postojan.

36. Trajan, čist, slobodan, jedan, nerascjepiv, dobrobitan, nepodvojiv, istinit, beskrajan u znanju — ono što je transcendentni *brahman*, to isto sam i ja.

37. Tako neprekinuta prožetost sviješću: »Ja sam *brahman*«, koji odstranjuje neznanje i rastrešenost kao lijek bolest.

38. Sjedeći na samotnom mjestu, bez strasti, obuzdanih osjetila, u neporemećenoj zadubljenosti treba razvijati jedinstveni *âtman*, koji je beskrajan.

39. Tko ispravno shvaća, taj meditativnim umom treba da cijeli vidljivi svijet rastvori u *âtmanu*, da se jedinstvo *âtmana* stalno proširuje kao vedrina neba.

40. Tko postigne krajnju svrhu, taj napušta sva obilježja vrste i roda, a potpuna istina i dobrobit mu postaju svojstvene.

41. Razlika znalca, znanja i znanoga ne razaznaje se u transcendentnom *âtmanu*. Iz istovrsnosti svijesti i dobrobiti to se sámo razjašnjava.

42. Tako zadubljenošću u *âtman* kao neprekidnim trenjem drveta o drvo plane iskra i spali svo gorivo neznanja.

43. Poput zore i znanje najprije treba da rasprši tamu, a tada postaje vidljiv *âtman* kao i Sunčeve zrake.

44. Iako je *âtman* stalno u dosegu, ipak je nedosegnut radi neznanja. Kad skršimo neznanje, očituje se kao dostignuće, poput ogrlice na vlastitom vratu.

45. Kao što se u zabludi panj pričinja čovjekom, tako se i *brahman* pričinja duhom. Zabluda prestaje, kad se u tom oličenju prozre takvost duha.

46. Iz doživljaja unutarnje prirode neposredno iskrsla spoznaja ispravlja neznanje o »ja« i »moje« kao smjer zalutalome.

47. *Yogi*, koji ima potpuno znanje, gleda okom spoznaje cijeli svijet u vlastitom *âtmanu*, i sve jedino kao *âtman*.

48. *Âtman* je taj-tu svijet. Ne postoji ništa osim *âtmana*. Isto onako kao što su sve vrste lonaca i posuda glina, tako je sve što vidimo naš vlastiti *âtman*.

49. Za života oslobođeni,[20] koji to spozna, napušta smjernice prijašnje prividnosti, zato jer je poprimio prirodu bitka, svijesti i dobrobiti, kao što buba *kîta* postaje bumbar.[21]

50. Prebrodivši struju zabluda, ubivši zloduhe strasti i odvratnosti, *yogi* sja ustaljen u smirenju, zadovoljan u *âtmanu*.[22]

51. Oslobodivši se zavisnosti od vanjske, nepostojane sreće, zadovoljan u sreći *âtmana*, svijetli u svojoj nutrini kao svjetiljka u posudi.

52. Iako ostaje u prividnosti, šutljivi mudrac ostaje neuprljan njenim obilježjima, poput nebeskog svoda, poput slaboumnika koga se ništa ne doima, prolazi kao vjetar.

53. Raspadom prividnih svojstava mudrac iščezava bez ostatka u božanstvu Višnu kao voda u vodi, zrak u nebesima, svjetlost u svjetlosti.

54. Kao postignuće od kojeg nema većeg postignuća, kao sreću od koje nema veće sreće, kao znanje od kojeg nema većeg znanja, tako treba shvatiti *brahman*.

55. Kao uvid od kojeg nema dubljeg uvida, kao biće za koje nema ponovnog bivanja, kao spoznaju iz koje nema daljeg spoznavanja, tako treba shvatiti *brahman*.

---

[20] *Gjivanmukta*, asketski ideal mudraca. Drugi još češći naziv uobičajen za indijskog mudraca je *muni* (utihnuli mudrac; v. strofu 52.)

[21] Usporedba je ovdje uzeta iz indijskog praznovjerja. Mali insekt prestrašen doživljajem velikoga, biva obuzet predodžbom njegove veličine do te mjere da ga razvija i pretvara u svoj ideal.

[22] Swâmi Nikhilânanda razjašnjava ovu strofu kao alegoriju eposa Râmâyana. Râma je simbol *atmana*. On prelazi moreuz zabluda da bi iz ropstva demona Râvane oslobodio Situ, koja ovdje simbolizira dobrobit (*ânanda*).

56. Kao ono što ispunjava visinu, dubinu i sredinu, kao nepodvojivi bitak, svijest i dobrobit, kao ono što je beskrajno, trajno i jedinstveno, tako treba shvatiti *brahman*.

57. Kao ono što po isključenju pojavnih oblika ostaje kao »ne to«, a označava se u vedântama[29] kao nedvojstvo, nedjeljivo, dobrobitno, jedno — tako treba shvatiti *brahman*.

58. Brahmâ i ostali bogovi uživaju djeliće nepodjeljive cjeline dobrobiti po sudioništvu u djeliću te dobrobiti.

59. Zbiljnost je u cjelini spojena s *brahmanom*, on prati svako izvršenje. Zato *brahman* seže svuda kao maslo u mlijeku.

60. Ni istančan ni grub, ni kratak ni dug, bez nastanka i mijene, bez oblika, obilježja i boje — tako treba shvatiti *brahman*.

61. Kao svjetlost koja obasjava sunca i sazviježđa, ali ne može biti obasjana njihovim svjetlostima, kojom je sve ovo osvijetljeno — tako treba shvatiti *brahman*.

62. *Brahman* prožimlje nutrinu i vanjštinu svijeta i sam posvuda prosijeva, kao vatra kad užari željeznu kuglu.

63. *Brahman* je različit od obilježja svijeta. Osim *brahmana* ne postoji ništa drugo. Ako se pojavi išta različito od *brahmana*, to je obmana kao fatamorgana.

64. Što god se opaža ili čuje, sve je to *brahman* i ništa drugo. Spoznajući takvost shvaćamo da je to *brahman*, nepodvojivi bitak, svijest i dobrobit.

65. Oko znanja prozire *âtman* koji sve prožimlje, koji je bitak i svijest, dok oko neznanja ne nazire njegov sjaj kao ni slijepac sunce.

66. Potpaljen poukom, zažaren vatrom znanja, duh se oslobađa svih prljavština i blista vlastitim sjajem poput zlata.

---

[29] Pod »vedântama« se ovdje u skolastičkom smislu misli na upanišade, Bhagavad Gitu i Brahma-sûtre. Komentar ovog posljednjeg djela glavna je i najslavnija Šankarina filozofska rasprava.

67. *Âtman* se uzdiže iz prostora srca[24] kao sunce spoznaje, da raspršî tamu. Svud dosežan, sveobuhvatan sja i prosijeva sve bez pukotine.

68. Tko se odvraćen od djela i obreda utječe u svetište vlastitog *âtmana*, koji sve prožimlje bez obzira na smjer i vrijeme, odstranjuje zimu, vrućinu i ostale osjetne suprotnosti i udjeljuje trajno zadovoljstvo — taj postiže sveznanje, svedosežnost i besmrtnost.[25]

Tekst prema izdanju Swâmi Nikhilânande Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras 4, 1947.

---

[24] Srce je sjedište uma (*buddhi*).

[25] *Âtmabodha* je kao i ostala filozofska djela osnovne važnosti u indijskoj filozofiji napisano u stihovima. Ljepota pjesničkog izražaja misli bila je najbolje jamstvo da će sadržaj djela biti vjerno sačuvan u pamćenju učenika, a i protivnika, koji će ga citirati od pokoljenja do pokoljenja. Djelo se odlikuje izvanrednom jasnoćom i ljepotom misaonog izražaja, a napisano je klasičnim epskim metrom *šloka*, u kojem se strofa sastoji od dva stiha, a svaki je od tih stihova dvostručni osmerac. Posljednja strofa prema općem pravilu napisana je u složenijem metru *trištub*, koji se sastoji od četiri jedanaesterca. Primjera radi dodajemo prijevod strofe 43. (*šloka*) i 68. (*trištub*) u stihovima:

Poput zore znanje prvo raspršuje noćnu tamu,
tad postaje vidljiv *âtman* kao i sunčane zrake.

(aruneneva bodhena pûrvam santamase hrite
tata âvirbhavedâtmâ svayamevâmšumâniva)

68) Tko *âtman*, štuje, ne djela žrtvena,
sveznanje, svemoć, besmrtnost postiže.
Svudašnji, nevezan smjerom vremenom
opreke krši, sreću ustaljuje.
(digdešakâlâdyanapekšya sarvagam
šitâdihrinnityasukham nirangjanam
yassvâtmatîrtham bhajate viniškriyah
sa sarvavitsarvagato'mrito bhavet)

10. RÂMÂNUGJA

O NEODRŽIVOSTI ADVAITA MONIZMA[1]

PROTIV NAUKE O NEDJELJIVOSTI BITKA

Oni koji naučavaju nedjeljivost bitke ne mogu se pozvati ni na kakav *exemplum probans*, jer se svi spoznajni principi odnose samo na diferencirane stvari. Tko polazeći od predrasuda nauke svoje škole kaže, da mu to nije ni potrebno, jer njegova postavka neposredno proizlazi iz činjenice zamjećivanja, taj je pobijen upravo neposrednim svjedočanstvom zamjedbe. Svi akti zamjećivanja usmjereni su k nečemu što je određeno kao kvalitet »toga« ili »ovoga«, kao u sudu: »To sam vidio.« — Takvo je neposredno činjenično stanje. Sve i kad bi se ono dalo preokrenuti u svoju suprotnost putem bilo kakve izvještačene argumentacije, i to bi se moralo provesti pomoću specifičnih pojmova, koji su različiti od čistoga bitka. Tako bi i ono, čime bi trebalo omogućiti dokaz nedjeljivosti zamjedbe, samo po sebi odmah dalo dokaz svoje diferencijacije. Jedini rezultat do kojeg bi se moglo doći bio bi, da u nekom predmetu koji ima određene atribute, određeni drugi atributi ostaju isključeni, ali nikada, da taj predmet nema uopće

---

[1] Iz Ramanugjinog komentara (bhašya) Bâdarâyaninih *Vedânta-Sûtra*, poglavlje *Mahâ-Siddhanta* (glavni odgovor protivniku u diskusiji, prema pravilima indijske skolastičke dijalektike). — Sanskritski tekst izdao je T. Šrinivâsa—Šarman u Bombaju 1916. — Cijeli je komentar preveo Thibaut na engleski (*Sacred Books of the East*, knj. 48., Oxford, 1904). — Dio koji sadrži naše odlomke preveo je na njemački R. Otto pod naslovom *Siddhânta des Râmânugja*, Tübingen, 1923., 2. izd. — Pri obradbi gornjeg izvatka držao sam se ovog posljednjeg prijevoda. Râmânugjini argumenti upereni su neposredno protiv Šankarine nauke, čiji je bio najveći protivnik u povijesti indijske skolastičke filozofije. (V. odlomak o Râmânugji u povijesnom dijelu, pogl. V, 4 c).

atributa. Mišljenje ima najmanje dva predikata: akt misaonog zahvaćanja i osvijetljenost, jer je spoznaja po svojoj prirodi osvjetljavanje.[2] I u snu, ili kad smo izvan sebe ili u nesvijesti, zamjećivanje je uvijek diferencirano.

Osim toga, kad protivnik u predmetu svog zahvaćanja i sam priznaje odredbe kao »vječnost«, »evidencija«, onda su i to mnogostruke odredbe. Ni za njih se ne može tvrditi, da su »čisti bitak sam po sebi«. Pa i među onima koji stoje na stanovištu čistoga bitka postoji još uvijek nesuglasje o »osobitostima« njegova postojanja, tako da svatko na osnovu onih osobina koje sam smatra pravima nastoji da dokaže ispravnost svoga stanovišta.

Ostajemo, dakle, pri tvrdnji: Realnost je diferencirana po atributima, koji odgovaraju raznim principima i vrstama spoznaje.

PRIMJER KONOPA I ZMIJE[3]

Vi tvrdite: Posebna obilježja kao „lonac" i sl. nisu realna, zato jer ne traju. To je, međutim, luđačka zamisao čovjeka, koji ne uzima u obzir razliku između odnosa logičke postojanosti i isključenja na jednoj strani, i vremenskog odnosa trajnosti i prolaznosti na drugoj. U proturječju dviju spoznaja radi se o prvom odnosu, a time istovremeno i o neodrživosti pobijene spoznaje. Između lonca, tkanine i t. d. samih po sebi ne postoji ta vrsta suprotnosti, kad ih se razluči u prostoru i vremenu. Do spora dolazi samo onda, kad se spozna da jedna

[2] Usp. ulogu koju kod *Husserla* ima »Abschattung« pri određivanju »bivstvene nužde« »empirijske svijesti«, kao »sistema kontinuirane mnogostrukosti *pojavljivanja* i *osjenčanosti*« stvari, čiji se »predmetni momenti *u svijesti* o *identičnosti* određenih kontinuiteta prikazuju, odnosno osjenčavaju«. (*Ideen*, I, 74—75.)

[3] Ovo je klasični primjer za Šankarinu teoriju o iluzornoj »nadgradnji« (*adhyâsa*) empirijskog diferenciranog svijeta nad apsolutnim »nedjeljivim« bitkom. Ta se »nadgradnja« osniva na zabludi »neznanja« (*avidya*) o istinskoj prirodi âtmana. Vjera u realnost empirijskog, subjektivno-objektivnog svijeta uspoređuje se sa zabludom čovjeka, koji komad mokrog užeta smatra zmijom. Moderni vedântinski pisci prevode, odnosno definiraju termin *adhyâsa* (koji doslovno znači ono što »sjedi na . . .«) kao »pogrešnu identifikaciju«. S toga je stanovišta zanimljivo shvaćanje o kauzalitetu kod suvremenog vedântinskog filozofa *K. A. Krishnaswami Iyer*, koji piše: »Uzročnost je, dakle, empirijski pojam nastao u intelektu, čije je funkcioniranje podložno utjecaju "pogrešnih identifikacija".« (*Le Vedânta ou Science de la Réalité*, str. 333.) — Râmânugjina se argumentacija odnosi ovdje na tu osnovnu Šankarinu metafizičku tezu.

te ista stvar postoji na određenom mjestu i u određeno vrijeme, a istovremeno, da na tom istom mjestu ne postoji. Kod takvog spora jača spoznaja pobija slabiju, a pobijena biva samim tim isključena. Nema, međutim, proturječnosti u tome, da nešto što smo opazili na jednom mjestu i u jedno vrijeme, na drugom mjestu i u drugo vrijeme spoznamo kao nepostojeće. Kako bi tu mogao da se pojavi odnos onoga čime se pobija i onoga što se pobija? Ili, kako se može tvrditi, da nešto, čega nije bilo na određenom mjestu i u određeno vrijeme, ne može biti ni na drugom mjestu i u drugo vrijeme? U slučaju „konopa i zmije" trebalo bi da postoji opažanje dvaju predmeta u odnosu na isto mjesto i vrijeme. To je proturječnost, koja dovodi do isključenja i nepostojanja jednoga od tih dvaju predmeta. Time ipak nije dokazano, da ono što smo vidjeli na određenom mjestu u određeno vrijeme, a na drugom nismo, mora biti iluzorno. Prema tome sama nepostojanost u trajanju nije dokaz nerealnosti. Dokaz za tvrdnju: bitak je zbiljski jer je trajan, nije potreban. Ta tvrdnja važi i bez ove vrste dokaza. Prema tome, *ono što je zbilja nije čisti (apsolutni) bitak*.

RAZLIKA SVIJESTI I SUBJEKTA SPOZNAJE

— Kad kažeš da je svijest sama dokaz, onda moraš reći, čega je dokaz i za koga. Ako nije ničiji dokaz i ni za koga, onda nije uopće nikakav dokaz. Dokaz je dokaz nečega za nekoga, kao što je sin nečiji sin.

— Svijest je dokaz za *âtman*.

— Tko je taj *âtman?*[4]

— Već sam rekao, da je to svijest.

— Rekao jesi, ali loše. Svijest je dokaz za određenu osobu s obzirom na određeni predmet, pa je na taj način s njim povezana. Kako može takva svijest biti svoj vlastiti bitak? Kad govorim o svijesti i mislim na njene modalitete,[5] onda pod sviješću razumijevam ono što svojim čistim postojanjem stvarima omogućuje da postanu predmetom spoznajnih izjava subjekta te svijesti. Ona je vrsta atributa određenog subjekta koji zamjećuje, a odnosi se istovremeno na predmet, pa je kao

[4] Riječ *âtman*, kako smo istakli u povijesnom dijelu, znači, doslovno »sebe«.

[5] Râmânugja napominje ovdje pojedinačno, kao oblike svijesti: shvaćanje, znanje, razumijevanje, sporazumijevanje.

takva svakome izvjesna po vlastitom svjedočanstvu, kao što pokazuju riječi: „Spoznajem lonac." „Uviđam ovu stvar." „Svijestan sam toga djela." — Tim se njenim obilježjem koristiš i ti da dokažeš njenu očitost. Nije moguće da kao atribut subjekta djelatnosti i kao djelatnost usmjerena prema određenom predmetu bude istovremeno i sam taj subjekt djelatnosti ili njen predmet. Odavde se jasno vidi, da je subjekt djelatnosti stalan, a njegov atribut, koji nazivamo sviješću, nastaje, traje i nestaje jednako kao i osjećaji ugode i neugode. Postojanost i identitet djelatnog subjekta proizilazi u opažanju iz mogućnosti ponovnog prepoznavanja predmeta ... (Ako bismo s druge strane bez kontinuiteta spoznajnog subjekta) pretpostavili svijest, koja se u svakom trenutku cijepa,[6] onda ono što se dogodilo danas, sutra ne bismo više mogli identificirati, pa više ne bi bilo ni raspoznavanja, jer ono što je jedan doživio, drugi ne mora da raspoznaje. Pretpostavimo li, da sam *âtman* neposredno zamjećuje, onda zamjedba može da traje, ali se sjećanje ni tada ne može razjasniti, jer sjećanje ne pretpostavlja samo trajno zamjećivanje nego također i onoga koji u toku ranijih i kasnijih časova ostaje trajan i identičan promatrač ...

Već smo ranije rekli, da neka svijest uopće, bez nosioca i predmeta, ne postoji, jer se na nešto takvo ne može nigdje naići. Opažanje isključuje također i mogućnost, da svijest, o čijem smo postojanju obojica suglasni, bude sâm *âtman* (t. j. njen „nosilac"). Što se tiče prividnih dokaza za tezu da je samo svijest realna, te smo već prije pobili.

---

[6] Ovdje se misli na budističku teoriju o trenutačnosti svijesti (*bhavanga-sota*) uz negaciju trajnosti transcendentalnog subjekta (*âtmana*).

11. MAHÂTMA GANDHI

MLADA INDIJA[1]

DEFINICIJA POJMOVA

Satyagraha znači doslovno »čvrsto se držati istine«, pa prema tome označava snagu istine. Istina je duša ili duh. Zato je shvaćamo kao duhovnu snagu. Ona isključuje primjenu nasilja, jer čovjek nije sposoban da spozna apsolutnu istinu, pa zato nema ni pravo da kažnjava ...

Pasivni otpor upotrebljava se u jednostavnom engleskom smislu, a uključuje isto tako ženski pokret za pravo glasa kao i otpor (protestantskih sekta) non-konformista. Pasivni je otpor smišljen i shvaćen kao oružje slabih. On doduše izbjegava nasilje, jer ono nije u dosegu slabih, ali ga, po mišljenju onih koji se pasivno brane, ne isključuje u slučaju kad to iziskuju prilike. Pasivni se otpor razlikovao, ipak, uvijek od oružanog otpora, a njegova primjena je nekoć bila ograničena na kršćanske mučenike.

Građansko odbijanje zakonskih obaveza znači građansko kršenje nemoralnih zakonskih odredaba. Koliko je meni poznato, taj je izraz skovao Thoreau,[2] da njime označi svoj vlastiti otpor protiv zakona jedne robovlasničke države. On nam je ostavio uzornu studiju o dužnosti građanskog neposluha. No, Thoreau vjerojatno nije bio u potpunom smislu borac za nenasilje, nego je svoj otpor protiv zakonskih odredaba ograničio na zakon o dohotku, t. j. na plaćanje poreza. Nasuprot tome građanski neposluh, kako smo ga proveli 1919., znači

[1] *Young India*, Gandhijev časopis na engleskom jeziku. Izvaci, koje smo ovdje odabrali, potječu iz godina 1920.—22., iz doba, kad se Gandhijev pokret otpora razvija do svog vrhunca.

[2] Sjeveroamerički političar (1817.—1862).

kršenje svakog nametnutog i nemoralnog zakona, a onaj koji ga odbija, vrši to građanskim putem, t. j. bez nasilja. On tako izaziva mjere zakonske odmazde i rado podnosi hapšenje. To je vrsta *satyagrahe*.

Odbijanje suradnje uključuje u prvom redu suzdržavanje od suradnje s državom, koja je prema shvaćanju onoga koji se suzdržava postala trula. Ono isključuje građansko odbijanje zakonskih obaveza u već opisanom strogom smislu. Specifičnost je odbijanja suradnje takva, da je shvatljiva i djeci, a mase je mogu primjenjivati bez opasnosti. Građansko odbijanje zakonskih obaveza pretpostavlja naviku dobrovoljne pokornosti (pravednim) zakonima bez straha pred njihovim sankcijama. Zato ga je moguće sprovoditi samo kao krajnju mjeru, i to samo od strane nekih izabranih, barem u početku. Odbijanje suradnje je kao i građansko odbijanje zakonskih obaveza vrsta *satyagrahe*, koja uključuje sve oblike otpora bez nasilja u cilju odbrane istine.[3]

IDEOLOGIJA NENASILJA

Nisam demagog. Smatram da sam praktični idealist. Religija nenasilja nije samo za vedske mudrace *riši* i za svece. Ona je i za obični narod. Nenasilje je zakon naše vrste, kao što je nasilje zakon nerazborite životinje. Duh spava u životinji, koja ne poznaje drugi zakon nego fizičku snagu. Ljudsko dostojanstvo zahtijeva poslušnost prema višem zakonu, a to je snaga duha.

Zato sam se usudio da Indiju postavim pred stari zakon samopožrtvovanja. Jer, *satyagraha* i njene podvrste, odbijanje suradnje i građanska nepokornost, samo su nova imena za zakon patnje. *Riši*, koji su otkrili zakon nenasilja usred nasilja, bili su veći geniji od Newtona. Bili su veći ratnici od Welingtona. Budući da su i sami izučili rukovanje oružjem, spoznali su i njegovu beskorisnost, pa su iscrpenom svijetu ostavili nauku, da se spas ne nalazi u nasilju nego u nenasilnosti.

Nenasilnost kao izraz snage znači svijesnu patnju. Ona nikako ne znači podložnost slabića volji zločinca, nego znači usmjerenost potpunoga duha protiv volje tiranina . . .[4]

[3] Objavljeno u *Young India* 21. 3. 1921.
[4] *Young India*, 11. 8. 1920.

Nastoje da me zbune tekstovima iz Mahâbhârate i Korana, gdje se hvali i odobrava nasilje. O Mahâbhârati mogu da pišem bez ustručavanja, a nadam se da mi ni muhamedanski vjernik ne će poricati pravo da razumijem i glas Proroka. Usuđujem se reći, da nasilje nije vjera nijedne religije i da je nasilje dopušteno samo u nekim slučajevima, dok je nenasilje u većini slučajeva obavezno za sve. Ja, međutim, nisam Indiju još postavio pred konačni oblik nenasilja ...

Za mene je neosporno, da ni u Mahâbhârati ni u Koranu ne piše ništa u smislu obožavanja ili odobravanja pobjedonosnog nasilja. Ma da u prirodi ima dovoljno odbojnih snaga, ona ipak živi od privlačnosti. Uzajamna ljubav daje prirodi trajnost opstanka. Čovjek ne živi od uništavanja. Samoljublje nas sili na obzir prema drugima. Narodi se povezuju, jer među pojedincima od kojih se oni sastoji vlada međusobna obazrivost. Jednog dana moramo zakon nacije proširiti na čovječanstvo, kao što smo zakon obitelji proširili na izgradnju nacije kao velike obitelji ...

Čak i onaj musliman ili Hindus, koji vjeruje u nasilje, ostvaruje nauku o nenasilju u svom obiteljskom životu. Od njih se obojice traži, da bez ograničenja ostvare politiku nenasilja u svojim uzajamnim odnosima kao i u odnosima prema drugim narodima i klasama, ne isključujući ni Engleze.[5]

ZLOČIN NEDODIRLJIVOSTI PARIJA

Zar nas nije pravedna odmazda kaznila za zločin nedodirljivosti parija? Zar nismo požnjeli, što smo zasijali? ... Mi smo pariju odvojili od nas, pa smo zato i sami izdvojeni među britanske kolonije. Mi pariji zabranjujemo da se služi javnim zdencima, bacamo mu mrvice pred svoje noge, čak i njegova sjena nas kalja. Doista, nema optužbe, koju predbacujemo Englezima, a koju isto tako parija ne bi mogao da predbaci nama ...

Neophodno je da se mi Hindusi pokajemo za nepravdu koju smo učinili, da izmijenimo svoj stav prema onima, koje smo potlačili pod isto tako đavolski sistem kao što je prema našem uvjerenju sistem engleske vladavine u Indiji. Nije dosta

[5] Id., 2. 3. 1922.

da parijama dademo nekoliko bijednih škola. Mi prema njima ne smijemo zauzimati stav superiornosti. Treba da s njima postupamo kao s našom braćom po krvi, jer oni to zapravo i jesu. Moramo im vratiti baštinu, koju smo im oteli. To ne smije biti djelo tek nekolicine reformatora s engleskim obrazovanjem, nego svijestan i slobodan napor masa. Ne možemo vječno čekati na takav obrat, koji smo već odavno zakasnili da učinimo... To je reforma koja ne smije slijediti uspostavu *svaragja*[6] nego joj mora prethoditi.[7]

ODGOVOR RABINDRANATHU TAGORE

Pjesnik Azije, kako je Lord Hardinge nazvao Tagoru, postaje očito pjesnikom cijelog svijeta, ako to već nije postao. Povećani ugled povećao je i njegovu odgovornost. Njegova najveća služba Indiji treba da bude njegovo pjesničko tumačenje indijske misije u svijetu. Zbog toga se pjesnik istinski brine, da Indija ne bi izvršila krivu ili slabu misiju. Prirodno je da budno pazi na ugled svoje zemlje. Priznaje da se teško borio, da se uskladi s današnjim pokretom, pa priznaje da se razočarao. Za glazbu svoje harfe ne može da nađe ništa u buci i galami odbijanja suradnje. U tri snažno izražena pisma pokušao je da izreče svoju zabrinutost, pa je došao do zaključka da odbijanje suradnje za Indiju, kakvu je on vidi, nije dovoljno plemenito. Čini mu se da je to nauka odricanja i očaja. Boji se da je to nauka otuđenja, isključenja, uskogrudnosti i nijekanja...

Pokušat ću da na najskromniji način odgovorim na sumnje pjesnika...

Pjesnikova uznemirenost tiče se osobito studenata. Smatra da ih nije trebalo pozvati da napuste državne škole prije nego što su dobili druge škole. Tu ja mislim drukčije. Iz učenog obrazovanja nisam nikada uspio da stvorim fetiš. Moj pokušaj je dokazao, na moje zadovoljstvo, da učeno obrazovanje samo po sebi našoj moralnoj veličini ne pridodaje ništa i da je snaga karaktera nezavisna od učenog obrazovanja...

---

[6] Državna samostalnost.

[7] *Young India*, 19. 1. 1921.

No, pjesnikov protest protiv opoziva studenata odgovara potpuno već njegovom odbijanju nauke o nepokornosti. On se straši svega što je negativno. Izgleda da se iz dna duše opire protiv svih negativnih zapovijedi religije. Potrebno je da njegov prigovor izrazim njegovim vlastitim riječima, koje se ne daju prepričati: »Braneći sadašnji pokret R. mi je često govorio, da je strast odricanja za početak moćnija od usvajanja nekog ideala. Iako znam da je to točno, ipak ne mogu da to usvojim kao istinu... Brâhmanska mudrost u Indiji teži za *mukti* (oslobođenjem), a budizam nasuprot tome za *nirvânom* (utrnućem). *Mukti* usmjerava našu pažnju na pozitivnu, a *nirvâna* na negativnu stranu istine. Zato budizam naglašava činjenicu *duhkha* (patnja), koju treba izbjegavati, dok brâhmanska mudrost naglašava činjenicu *ânanda* (radost), koju treba postići.« — U tim i sličnim izjavama može čitalac naći ključ za duhovno gledište pjesnika. Po mome skromnom mišljenju, odbijanje nečega je isto toliko ideal kao i usvajanje. Isto je tako potrebno odbijati neistinu kao i usvajati istinu. Sve religije uče, da na nas djeluju dvije suprotne snage i da se ljudski napor sastoji u nizu vječnog odbijanja i usvajanja. Ne slijediti zlo isto je tako dužnost kao i slijediti dobro. Usuđujem se tvrditi da je pjesnik nesvijesno nanio nepravdu budizmu, kad je *nirvânu* opisao kao čisto negativno stanje. Usuđujem se reći, da je *mukti* isto tako negativno stanje kao i *nirvâna*. Oslobođenje iz ropstva tjelesnosti ili uništenje toga stanja vodi do *ânande* (vječnog blaženstva). Ovaj bih dio svoga odgovora želio da zaključim ukazujući na činjenicu, da je posljednja riječ upanišada »Ne«. *Neti* (»Ne to«) najbolji je opis, koji je autor upanišada našao za *brahman* (sveobuhvatnost).[8]

---

[8] *Young India*, 1. 8. 1921.

12. RABINDRANATH TAGORE

GITANGJALI[1]

11

Okani se pojanja i romona brojanica! Koga obožavaš u samotnom tamnom kutu hrama za zatvorenim vratima? Otvori oči i gledaj: Tvoga božanstva nema pred tobom!

Ono je tamo gdje orač ore tvrdu zemlju i gdje cestar drobi kamenje. Ono je s njima u suncu i pljusku, a odjeća mu je prahom posuta. Odloži i ti svoj sveti ogrtač, pa siđi za njim na prašno tlo!

Oslobođenje? Gdje da ga nađeš, to oslobođenje? Naš je učitelj i sam radosno primio na se spone stvorenja. I on je vezan s nama za svagda.

Izroni iz dubokih misli i ostavi po strani tamjane i cvijeće! Pa što, ako ti se odjeća podere i uprlja? Susrest ćeš ga i uza nj ćeš stati u znoju svoga lica.

31

»Reci mi, sužnju, tko te je svezao?«

»Moj gospodar«, odvrati sužanj. »Mislio sam nadmašiti sve na svijetu u blagu i moći, pa sakupih u vlastitu riznicu novac dužan mojemu vladaru. A kad me je svladao san, legoh na krevet priređen za mog vladara. Probudivši se nađoh se zarobljen u riznici svojoj.«

»Reci mi, sužnju, tko skova ovaj nesalomiv lanac?«

---

[1] Prema engleskom izdanju Tauchnitz Edition.

»Ja sam sâm kovao«, odvrati sužanj, »taj lanac vrlo pažljivo. Mišljah da će mi nesavladiva moć u ropstvu držati svijet, a ja da ostanem nesmetan u slobodi. Tako sam radio dan i noć kraj velike vatre okrutnim tvrdim batom. A kad je napokon gotovo bilo djelo, tih karika neslomiv niz, opazih da sam u njima sputan ostao ja sâm.«

35

Gdje je duh bez straha, a glava dignuta visoko,
gdje je znanje slobodno,
gdje svijet nije isjeckan uskim domaćim branama,
gdje riječi izviru iz istinske dubine,
gdje neumorna težnja pruža ruke prema savršenstvu,
gdje bistra struja uma nije izgubila put u suhom pustinjskom pijesku mrtvih običaja,
i gdje ti vodiš duh u napredak sve širih misli i djela —
u tom raju slobode, o oče, razbudi moju zemlju!

71

Ako je trebalo da izdjelam mnogo toga sam iz sebe i u pokretu da sa svih strana bacam na tvoj bljesak sjene boja — povod je tome bila tvoja *mâyâ*.

Ti pregradu stavljaš u vlastito biće, a tada samog isključenog sebe pozivaš bezmjerjem nota. A tvoja se samoodijeljenost utjelovi u meni.

Ta tvoja pjesma, što srce steže, odjeknu svemirom, šarenilom suza i smijeha, uzbuđenja i nada — dižu se i padaju valovi, preobrazuju se razrušeni snovi. U meni si ti porazio samoga sebe.

Zavjesu si raširio i naslikao bezbroj likova kičicom noći i dana. U pozadini njenoj satkan je tvoj prijesto tajanstvom divnih vijuga, kao da jalovih ispravnih crta nikad nije ni bilo.

Veliki je prizor tebe i mene tako prekrio nebo, zvukom tvojim i mojim svuda odjekuje prostor i prolaze sva vremena dok se ti i ja skriveni želimo naći.

U odricanju za mene nema oslobođenja. Ja osjećam zagrljaj slobode kroz tisuću spona užitka.

Uvijek mi nanovo sipaš svjež mlaz svog vina u omami mirisa i boja, te do vrha puniš ovaj zemljàni sud.

Stotinu raznih svjetiljki tvojim će plamom obasjati moj svijet, kad ih poredam sve pred žrtvenik tvoga hrama.

Ne, nikad ne ću zatvoriti vrata svojih osjetila! U užitku vida, dodira i sluha nosit ću tvoj užitak.

Da, sve će mi obmane goriti u vatrometu sreće i sve će mi želje zreti plodovima ljubavi!

NAPOMENA

ČITANJE SANSKRITSKIH RIJEČI

Sanskritski alfabet (*devanâgarî*) sastoji se od 47 glasova, 14 vokala i 33 konsonanta.

Vokali su *a, i, u* kratki, *â, î, û* dugački, *e, ei, o, au* dvoglasnici, Vokalno *ṛ* i *l* može biti kratko ili dugačko. Ovdje ćemo vokalno *ṛ* transkribirati sa *ri*, kako je međunarodno uobičajeno, a i zbog tiskarske jednostavnosti.

Konsonanti *k, g, ć, gj, t, d, p, b,* kao i cerebralni *ṭ* i *ḍ* imaju odgovarajuće aspirate (*kh, gh, ćh* i t. d.). Konsonant *n* može na osnovu zakona glasovne asimilacije sličnih našima da bude guturaliziran (ṅ), cerebraliziran (n), ili palataliziran (ñ). U ovom posljednjem slučaju upotrebljavamo zbog jednostavnosti znak Jugoslavenske akademije *ń*. *Nj* ne želimo upotrebljavati, jer slovo *j* u međunarodno usvojenoj transkripciji odgovara našemu *đ*. Za ovaj posljednji glas upotrebljavamo znak *gj*, s obzirom da se kurzivno *g* i međunarodno upotrebljavalo za taj glas. Znak *j* uopće ne upotrebljavamo. *J* je u indijskim jezicima poluvokal, za koji upotrebljavamo uobičajeni znak *y*. Zbog tipografske jednostavnosti upotrebljavamo naš znak *š* i za palatalno *ś* i za cerebralno *ṣ*. Iz istih razloga ne služimo se uopće točkom kao oznakom cerebralnih glasova, osim u sasvim izuzetnim slučajevima. Svi palatali, koje transkribiramo sa dijakritičkim znacima, imaju meki izgovor. Kao i kod nas, tako i u sanskritu uz vokalno *ṛ* postoji i konsonantsko *r*. Naši glasovi *c* i *ž* uopće ne postoje.

Dužina je vokala važna, jer specifični naglasak počinje da se gubi vrlo rano. Krajem vedskog doba počinje izumirati i velik broj gramatičkih oblika, a tada počinje i gramatička kodifikacija. Jezik postaje *samskrita*, t. j. »podešen«, »kodificiran«, ili jednostavno mrtvi jezik, čija se upotreba ograničava na književne spomenike. U živom govoru prevladavaju prakritski jezici srednjeg razvojnog razdoblja, u čiju grupu spada i *pâli*, o kojem posebno govorimo u poglavlju o Buddhinoj nauci. Iz potrebe »sanskritizacije« klasičnog jezika razvila se u Indiji gramatička nauka, čijoj formalnoj i terminološkoj razradi nema premca.

Gdje se u modernim jezicima pojavljuje *w* ono se izgovara mekše nego *v* kao u engleskom.

SANSKRITSKO PISMO

DEVANĀGARĪ

Indijski gramatičari još od vremena *Pāninija*, (4. st. pr. n. e.) svrstavaju slova svog pisma prema fonetskim pravilima artikulacije glasova.

VOKALI

jednostavni	kratki	अ *a*	इ *i*	उ *u*	ऋ *ṛ*	ऌ *ḷ*
	dugi	आ *ā*	ई *ī*	ऊ *ū*	ॠ *ṝ*	(ॡ *ḹ*)
diftonzi	zatvoreni	ए *e*	ओ *o*			
	otvoreni	ऐ *ai*	औ *au*			

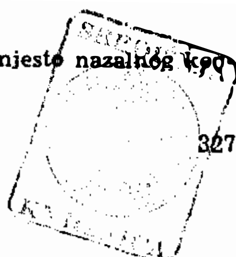
KONSONANTI

	bezvučni neaspirirani	bezvučni aspirirani	zvučni neaspirirani	zvučni aspirirani	nazalni
guturalni	क *ka*	ख *k-ha*	ग *ga*	घ *g-ha*	ङ *ṅ*
palatalni	च *ča*	छ *č-ha*	ज *ǵa*	झ *ǵ-ha*	ञ *ñ*
lingvalni	ट *ṭa*	ठ *ṭ-ha*	ड *ḍa*	ढ *ḍ-ha*	ण *ṇ*
dentalni	त *ta*	थ *t-ha*	द *da*	ध *d-ha*	न *n*
labijalni	प *pa*	फ *p-ha*	ब *ba*	भ *b-ha*	म *m*

poluvokali	य *ya*	र *ra*	ल *la*	व *va*	zvučni
	ह *ha*				
spiranti	श *ça*	ष *ṣa*	स *sa*		mukli

Visarga : (piše se mjesto završetka ḥ)

Anusvāra · (točka iznad završnog sloga mjesto nazalnog konsonanta).



SADRŽAJ

ČEDOMIL VELJAČIĆ: FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA I.

ODABRANI TEKSTOVI

Čedomil Veljačić
FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA
KNJIGA PRVA

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2.

Za izdavača *Pero Budak*

Nacrt za korice *Alfred Pal*

Tisak *Grafički zavod Hrvatske*, Zagreb

Ispravci

str. 12.— 7. red odozdo iza riječi nećak dodati Onesikrit.
str. 17.— 1. red odozgo mjesto Penđab treba Panđab.
str. 19.—bilj. 2. mjesto *Brahmajālasutta* treba *Brahma-gjāla-sutta*.
str. 38.— 8, 11, 14. i 16. red odozdo mjesto *Prajâpati* treba *Pragjā-pati*.
str. 77.—17. red odozgo mjesto *Ašoke* (264—277) treba *Ašoke* (274—
—232 pr. n. e.).
str. 81.—10. red odozdo mjesto *suttam* treba *sutam*.
str. 104.—16. red odozgo mjesto *(khanda treba (khandha)*.
str. 114.— 1. red odozgo izostaviti prvo ime *Nātaputta*.
str. 114.—16. red odozgo izostaviti riječi: iz dinastije Maurya.
str. 117.—16. red odozdo mjesto *(anicca)* treba *(anićća)*.
str. 173.— 5. i 6. red odozgo mjesto Karamćad treba Karamchand.
str. 237.— 4. red odozgo mjesto dvadeset treba dvanaest.
str. 267.— 3. red odozdo mjesto *gacchanti* treba *gaććhanti*.